

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

ГОСУДАРСТВЕННОЕ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ГЕГЕЛЬ

СОЧИНЕНИЯ

ТОМ

III

МОСКВА • 1956

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ГЕГЕЛЬ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ
ФИЛОСОФСКИХ НАУК

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ФИЛОСОФИЯ ДУХА

Перевод Б. А. Фохта

МОСКВА • 1956



ПРЕДИСЛОВИЕ

Труд Гегеля «Философия духа» вышел в свет в 1817 г. в качестве третьей, заключительной части его «Энциклопедии философских наук», состоящей из трех частей: «Логики», «Философии природы» и «Философии духа».

Гегель, как известно, был объективным идеалистом. В отличие от субъективного идеализма Беркли или Фихте, отождествляющего мир, природу с субъективными психическими переживаниями человека, объективный идеализм Гегеля как бы выводит субъективные психические переживания человека, его сознание, мысль, вообще всего человека с его телесностью и духовностью, из материальной природы, находясь во внешнем согласии с данными естествознания. Однако Гегель считает природу лишь по видимости материальной, сущностью же природы он полагает некое доприродное абсолютное, идеальное начало, некую не только дочеловеческую, но и доприродную *мысль*, или *идею*. Из этого исходил объективный идеализм Платона, на этом основывается и объективный идеализм Гегеля.

Согласно Гегелю, субстанцией, основой всего существующего в мире является так называемая *абсолютная идея*. Какой смысл вкладывал Гегель в термин «абсолютная идея»? Прежде всего, Гегель говорил, что его «абсолютная идея» есть не что иное, как обычный христианский бог. Согласно христианской религии бог есть бесплотное, стало быть, духовное существо, которое существует до природы, затем творит природу и человека. Гегелевская система идеализма всячески пытается уложиться в эту религиозную схему: бог — природа — человек, придав ей более научно-образный вид.

Это согласование философского идеализма с христианской религией достигается Гегелем путем очень больших натяжек, что впоследствии привело даже к попыткам истолковать гегелевскую идеалистическую философию в духе атеизма (Бруно Бауэр). Дело в том, что Гегель в своих философских трудах настолько «испаряет» бога христианской религии, настолько «выжимает» и «обескровливает» его, что в итоге между христианским богом и

«абсолютной идеей» Гегеля обнаруживается большое различие. «Абсолютная идея» — бог гегелевской философии — отличается от традиционного бога религии тем, что из него «выпарены» все чувственно-образные моменты и он сведен к одной абстрактной мысли. «...Божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга»¹, — говорит Ленин.

Гносеологическим источником гегелевской «абсолютной идеи» была мысль об идеальности и первичности *общего* по сравнению с материальными *единичными* вещами, которая лежала и в основе идеализма Платона. Как и Платон, Гегель полагал, что общее и всеобщее, которое вечно и непреходяще и которое человек постигает в понятиях, не может быть материальным, потому что материальное, чувственное не вечно, преходяще, текуче. Всеобщее и общее, как непреходящее и вечное, идеально и первично по отношению к скоропреходящей материальной, чувственной действительности. Так в идеалистической философии Гегеля возникла «абсолютная идея», так человеческое мышление, мышление в общих понятиях, было оторвано от человека и возведено в субстанцию мира, в «абсолютную идею», в абсолютную доприродную и дочеловеческую сущность.

Следовательно, «абсолютная идея» есть *мысль*. Но мысль есть нечто такое, что существует, лишь пока оно действует. Мысль, которая не действовала бы, мысль, которая не мыслила бы, просто не существовала бы. Поэтому Гегель утверждает, что его «абсолютная идея» есть начало, вечно находящееся в действии, т. е. деятельная, действующая мысль. Таким образом, по Гегелю, в начале была не только мысль, но и *деятельность* этой мысли. «Абсолютная идея» Гегеля — это «божественная» *мысль* и «божественное» мыслительное *действие*, существовавшие еще до природы и до человека.

Возникает вопрос: о чем мог мыслить бог в то время, когда еще не существовало природы, когда, следовательно, еще не было никакого объекта познания?

Гегель отвечал на этот вопрос следующим образом: во-первых, абсолютная мысль вообще направлена только на *самое себя*. Бог, как существо, которое есть мысль, которое мыслит и мысля действует, есть *субъект*. Тот же самый бог, поскольку он является тем, о чем он сам мыслит, есть в то же время и *объект*. Бог представляет собой *единство субъекта и объекта*. Бог есть деятельность, мысль, субъект и в то же время субстанция, объект, основа мира. Значит, внутри бога есть объект для созерцания. Этот объект есть *он сам*. Бог смотрит на самого себя, мыслит самого себя, познает самого себя. *Самопознание бога — вот источник мысли бога*. Всякое мышление есть преследование цели, разумно поставленной

¹ В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 214.

себе мыслящим существом. Цель, которую ставит себе «абсолютная идея» (бог), состоит в стремлении *познать самое себя*. Это — источник жизнедеятельности «абсолютной идеи».

Во-вторых, согласно Гегелю, бог до сотворения мира имел внутри себя еще и другой источник самодеятельности. Мысль, по утверждению Гегеля, совпадает с тем, что называется *диалектикой*. Мысль по самому существу своему есть полагание диалектического противоречия и его разрешение. В чистой мысли сами собой возникали и разрешались противоречия, и так протекала мыслительная деятельность бога тогда, когда еще не было природы, когда существовала только одна чистая, бесплотная мысль — абсолютная идея. Мы видим, что Гегель обожествляет не только мысль, он обожествляет диалектическое противоречие, диалектику, диалектическую логику.

Согласно гегелевской идеалистической философской системе «абсолютная идея» диалектически саморазвивается и в своем саморазвитии проходит три главные ступени: 1) ступень логики, 2) ступень природы, 3) ступень духа.

Согласно диалектическому материализму логика (диалектика) есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого мышления.

Совершенно иначе толкует свою логику Гегель. По его представлению, логика есть деятельность бога как чистой мысли в ее домировом бытии, т. е. до природы и до человека. Соответственно этому наука логики рассматривается Гегелем как *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»*¹. «Логика есть наука о чистой идее, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*»².

Всякая логика представляет собой совокупность понятий, так называемых логических категорий. Категории логики, говорит марксизм, — это понятия, в которых мы отображаем универсальные существенные взаимосвязи действительности. Иначе рассуждал объективный идеалист Гегель. Для Гегеля логические понятия существуют до вещей, как ступени мышления бога, как чистые, бесплотные духи, как ступени развития «абсолютной идеи» в ее «домировом бытии».

По мысли Гегеля, бог в своем домировом бытии, в чистой стихии логического мышления, создает логические понятия — категории, являющиеся как бы столбами, устоями, на которых абсолютная идея воздвигает затем здание материальной природы. Как люди, строящие дом, закладывают раньше его фундамент, так и бог, строя мир, раньше закладывает его основы в виде логических категорий, понятий, на базе которых возникают потом материальные вещи и вся материальная природа.

¹ Гегель, Соч., т. V, стр. 28.

² Гегель, Соч., т. I, стр. 39.

Абсолютная идея проходит в логике определенный круг развития, этот круг на определенном этапе завершается, и после этого абсолютная идея переходит ко второму этапу, второму кругу своего развития — к *природе*. Логика есть первая часть философской системы Гегеля, природа — ее вторая часть.

Как идеалист, Гегель считает, что «абсолютная идея» существует раньше, а природа — потом. Так говорит религия, и ее взгляд философски обосновывает Гегель. Правда, Гегель в своей «Философии природы» до некоторой степени отмежевывается от шаблонного религиозного представления, будто когда-то бог существовал, а природы еще не было и раньше существовал бог, а потом появилась природа. Гегель подчеркивает, что эти «раньше» и «потом» надо понимать не как определения различного существования во времени, а исключительно в смысле логической первичности. Формулу «идея раньше природы» надо понимать, по словам Гегеля, так, что идея имеет только логическое, философское первенство перед природой. Но это ничего не меняет в принципиально идеалистическом подходе Гегеля к природе.

Для Гегеля природа является воплощением «абсолютной идеи», природа есть «идея в форме *инойбытия*», «идея в ее инойбытии», «отчужденный от себя дух», «внешнее существование идеи», «созерцающая идея»¹.

По Гегелю, природа не самостоятельна, она не истинное существование, но лишь ступень в саморазвитии «абсолютной идеи», лишь инстанция на пути самопознания идеи. В идеалистической системе философии Гегеля роль природы чисто служебная, вторичная. Природа нужна гегелевской «абсолютной идее» для того, чтобы «абсолютная идея» могла осуществить свою основную задачу — познать самое себя. Ведь высшим результатом природы является человек, а в человеческом «духе» идея может найти свое истинное отображение и в нем окончательно познать себя. Природа нужна гегелевской «абсолютной идее» как орудие, как черновой материал для создания «духа». Природа — это, по Гегелю, леса, которые возводятся вокруг строящегося здания и потом, по миновании надобности, снимаются, чтобы вновь выстроенное здание предстало во всей своей красе. Зданием же, по Гегелю, является *дух*.

В основе природы, по Гегелю, лежит идея. Она прокладывает себе путь к человеческому духу сквозь многообразные материальные формы природы, начиная от самых низших, неорганических форм и кончая такими высокими, как формы органического мира, уже вплотную подводящие к человеку. В низших формах неорганического мира идея почти совсем не чувствуется, но, чем более высокие формы природы мы рассматриваем, тем яснее видим, как сквозь них «просвечивает» лежащая в их основе идеальная сущ-

¹ См. Гегель, Соч., т. II, стр. 20, 22, 24; т. I, стр. 344.

ность — «абсолютная идея». Под этим углом зрения Гегель рассматривает в своей «Философии природы» физические, химические и биологические явления. Биологические явления — высшая и последняя ступень природы. В них совершается уже переход от природы на ступень духа.

«В живом, — говорит Гегель, — природа завершается и достигает умиротворенности, переходя в высшее. Дух выходит таким образом из природы. Цель природы — умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа»¹. Когда «абсолютная идея» переходит к своему инобытию — природе, то дух как бы умирает в материальной вещи, чтобы потом, пройдя круг природных вещей и возвысившись до человека как завершения этого круга, прорвав кору материальности, выступить в новом виде и познать, что материальность, природа есть лишь кора, лишь внешняя оболочка, сущностью же вещи является идея, дух.

Таким образом, мы пришли к данному произведению Гегеля — к «Философии духа».

Философия духа — третья, последняя, завершающая ступень гегелевской системы философии. Говоря о «духе», Гегель имеет здесь в виду человеческое сознание. Человек с его сознанием возникает из природы. «Дух имеет своей *предпосылкой природу*», — говорит в связи с этим Гегель. Но поскольку человеческий «дух», по смыслу гегелевской философской системы, есть лишь третья ступень развития «абсолютной идеи», то он рассматривается Гегелем не столько как продукт природы, сколько *как продукт «абсолютной идеи», ее новое, третье воплощение*. «Дух» отрицает природу так же, как природа отрицала логическую идею. Здесь в полной мере действует диалектический закон отрицания отрицания — отрицание «духом» природы есть возвращение к мысли, идее, к духовности, но обогащенное результатами всего пути. Отрицая природу, «дух» восстанавливает животворящую силу диалектики, проявившуюся на логической ступени развития «абсолютной идеи». «Дух» саморазвивается, его формы переходят друг в друга, он деятелен и активен, он диалектичен. В нем проявляется пришедшая к высшей ступени своего самосознания «абсолютная идея». Дух, по Гегелю, есть «самое себя знающая действительная идея»².

Верный принципу диалектической триады, Гегель устанавливает три основные ступени развития «духа». Первая ступень называется «*субъективным духом*». Здесь Гегель помещает индивидуальное человеческое сознание, формы которого он и рассматривает. Ступень «субъективного духа» подразделяется Гегелем, опять-таки в соответствии с принципом диалектической триады, на

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 548.

² См. настоящее издание, стр. 29.

антропологию, феноменологию и психологию. Вторая ступень называется *«объективным духом»*. К ней Гегель относит право, нравственность и государство. «Объективный дух» Гегеля — это человеческое общество в его различных формах. Как идеалист, Гегель сводит человеческое общество к общественному сознанию, поэтому гегелевский «объективный дух» есть общественное сознание. И, наконец, следует третья ступень гегелевской «Философии духа» — *«абсолютный дух»*. Сюда Гегель относит искусство, религию и философию.

«Абсолютный дух» — это наивысшая ступень развития «абсолютной идеи». В искусстве «абсолютная идея» познает себя в форме художественных образов. В религии она познает себя в виде религиозных представлений. В философии же «абсолютная идея» познает себя в наиболее соответствующей ей форме — в форме понятий, идей. Поэтому Гегель считает философию не просто наукой, а наивысшим плодом всего мирового развития «абсолютной идеи», наивысшим результатом самосознания идеи. Он называет философию *«абсолютным знанием»*. Достигая этого высшего этапа своего саморазвития и самопознания, «абсолютная идея», по Гегелю, приходит к венцу своего развития. Начинается это развитие, как мы видели, с логики, которая рассматривает мысль как таковую, в ее «чистом виде», потом идея переходит в чуждую ей форму природы, после чего возвращается обратно, к самой себе, к форме мысли, но не «чистой мысли», а мысли, облеченной в форму человеческого «духа», который, однако, есть форма проявления «абсолютной идеи» в ее наипадэкватнейшем виде. Круг развития «абсолютной идеи» завершается, замыкается в «Философии духа».

Гегелевская идеалистическая философская система представляет собой, вопреки всем требованиям гегелевской диалектики, не бесконечное, вечно прогрессирующее, не знающее остановок развитие познания, но *замкнутый круг*. Гегель обязательно стремился создать такой замкнутый философский круг, ибо в этом и заключалась, по мнению всех домарксовских философов, настоящая система философии. Система философии должна была, как считали философы прошлого, вобрать в себя все науки, осветить их с одной общей исходной точки зрения, ответить на все вопросы и загадки науки. И потом закончиться, замкнуться. К созданию такой философской системы стремились как материалисты, так и идеалисты. Такую «Систему философии» создавал в XVII в. метафизический материалист Пьер Гассенди. Такую же систему создавал в начале XIX в. диалектик-идеалист Гегель. При этом Гегель в самом конце всего мирового круговращения «абсолютной идеи» помещал в качестве наивысшего и абсолютного воплощения «абсолютной идеи» свою собственную философскую систему. Гегель серьезно был уверен в том, что с появлением его (гегелевской) философии, ответившей на все вопросы и исчерпавшей до

конца самопознание «абсолютной идеи», развитие последней можно считать законченным. В дальнейшем «абсолютная идея» может отдыхать от трудов, а человечество будет внимать вечным, окончательным, абсолютным истинам, провозглашенным гегелевской философией¹.

*
*
*

Сказанным мы определили место гегелевской «Философии духа» как в «Энциклопедии философских наук», в состав которой она входит в качестве завершающего, третьего тома, так и во всей системе гегелевской идеалистической философии.

Принципы своей логики Гегель развил в первом томе «Энциклопедии философских наук» («Малая логика», см. I том настоящего издания сочинений Гегеля), а также в «Науке логики» («Большая логика», см. т. т. V и VI). Принципы философии природы, свою натурфилософию, Гегель изложил во втором томе «Энциклопедии» (см. т. II). Однако Гегель, как философ, всего более работал в той области, которую он называл «Философией духа». В этой области он был наиболее силен. Объяснялось это в значительной мере тем, что область человеческого сознания всего более была разработана к тому времени и гармонировала с исходными пунктами гегелевского логического идеализма. Вопросы, разбираемые Гегелем в «Философии духа», более подробно и обстоятельно рассматриваются им в сочинениях: «Феноменология духа», «Философия истории», «Философия права», «Эстетика», «Философия религии», «Лекции по истории философии». Помимо логики — «Философия духа» — это наиболее разработанная Гегелем область.

Структура гегелевской «Философии духа» как произведения определяется, во-первых, тем, что оно является сжатым изложением всех его произведений, посвященных «Философии духа», во-вторых, тем, что в данном произведении более обстоятельно разработаны те части «Философии духа», которые не получили специального освещения в отдельных произведениях, а именно «Антропология» и «Психология». Поэтому в «Философии духа» значительная часть произведения (более половины) посвящена изложению «Антропологии» и «Психологии». «Феноменология духа», а также учение о праве, нравственности и государстве, равно как и учения об искусстве, религии, философии даны в разбираемом произведении в очень конспективном виде, так что читателям, желающим более подробно ознакомиться с гегелевскими учениями в указанных областях, следует обратиться к чтению соответствующих произведений Гегеля.

¹ См. об этом Маркс и Энгельс, Соч., т. III, 1929, стр. 636—637, а также Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, 1955, стр. 9.

Итак, если в немногих словах определить содержание гегелевского произведения «Философия духа», то можно сказать, что это есть наука об индивидуальном и общественном сознании человека. Поскольку для Гегеля, как идеалиста, общественная жизнь сводится к общественному сознанию, его «Философия духа» есть наука об общественной жизни человека.

В обстоятельном «Введении» к книге Гегель говорит о «Философии духа», что она не есть наука ни о характере, ни о способностях и обстоятельствах жизни человека, в ней *дух* рассматривается как *сущность* человека. Сущностью же человека дух является постольку, поскольку дух является формой мировой «абсолютной идеи».

Гегель проводит различие между понятиями «абсолютная идея» и «дух». «Абсолютная идея», которая рассматривается Гегелем в ее чистом виде в «Логике», есть простое и абстрактное домировое и дочеловеческое начало. «Дух», и в том числе «абсолютный дух», есть конкретная, притом высшая форма «абсолютной идеи», проявляющаяся в человеческом индивидуальном, общественном и «абсолютном» сознании — в искусстве, религии, науке. Правда, Гегель и в своей «Логике» часто называет «абсолютную идею» «духом» и как будто бы не проводит между этими понятиями существенного различия; однако различие между этими понятиями у него имеется.

В основе понятия «абсолютная идея» лежит, по Гегелю, сократовский принцип «познай самого себя» — принцип самопознания. Поскольку это познание «абсолютной идеи» себя самой совершается в науке, совершается человеческим «духом», поскольку произведение человеческого «духа» для познания и самопознания «абсолютной идеи» является ее целью как «идеи», как «мысли», постольку, говорит Гегель, «абсолютная идея» есть «дух». Но в «Логике» «абсолютная идея» является «духом» в себе, «духом» в *возможности*, «духом» по цели, а в «Философии духа» «абсолютная идея» выступает в качестве *действительного* «абсолютного духа».

Далее Гегель устанавливает, что он рассматривает «дух» как единое целое, по отношению к которому различные отделы «Философии духа» представляют *ступени поступательного восхождения «духа» от низшего к высшему*. Историческое чутье Гегеля и его диалектический метод сказываются в «Философии духа» в попытке рассмотреть развитие человеческого сознания исторически, рассмотреть его не как нечто данное, но как возникающее и прогрессирующее. Разумеется, как идеалист, Гегель в основу рассмотрения явлений духовной истории человека кладет только сознание, не понимая определяющей роли материальных основ духовной жизни человека. Основная идея Гегеля, которая проходит красной нитью через всю книгу, состоит в том, что дух на первых ступенях развития выступает как бы погруженным в природу, а затем, по

мере своего прогрессивного развития, освобождается от этой телесно-чувственной связи и на завершающей ступени своего развития — на ступени «абсолютного знания» — приходит к раскрытию идеальной сущности природы, приходит к «распредмечиванию» всей природы, всех вещей, и своей телесности в том числе.

Наконец, во введении Гегель провозглашает в качестве принципа исторического рассмотрения явлений духовной жизни человека диалектическое противоречие. В элементарной логике, отмечает Гегель, неверно говорят, будто «дух» не терпит противоречий. Сущностью духа является диалектическое противоречие и, в частности, — поскольку человеческий дух есть форма самопознания «абсолютной идеи», — диалектическое противоречие субъекта и объекта, мысли и предмета. Развитие духа есть прогрессирующее разрешение этого противоречия путем «преодоления» объекта, предмета, раскрытия идеальной сущности мира и самого человека.

Вместе с тем развитие духа есть прогресс в сознании свободы. Дух свободен в принципе, но на первоначальных ступенях развития эта свобода дана только в *возможности*, процесс же «распредмечивания» мира, по Гегелю, создает *действительную свободу*. Свобода человека, таким образом, достигается не путем отрицания необходимости, но путем познания последней и постепенного раскрытия ее истинной идеальной природы.

Эту задачу человек разрешает своей *практической деятельностью*. «Действительная свобода не есть поэтому нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только должно быть порождено его деятельностью»¹, — говорит Гегель. Понимание роли деятельности, роли труда — одна из замечательных сторон гегелевской «Философии духа». Этот момент отметил Маркс в связи с произведением Гегеля «Феноменология духа». «Гегель, — говорит Маркс, — стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека...»².

Маркс, однако, подчеркивает, что Гегель, как идеалист, «знает и признает только один вид труда, именно — *абстрактно-духовный труд*». Весь «прогресс человеческого духа в сознании свободы» достигается, по Гегелю, исключительно духовной деятельностью человека; материально-производственная деятельность человека отсутствует.

Характеристику тех выводов, которые проистекают из понимания Гегелем труда, дает Маркс. Маркс указывает, что с точки зрения Гегеля «мое истинное религиозное бытие есть мое *религиозно-философское* бытие, мое истинное политическое бытие есть мое философски-правовое бытие, мое истинное натуральное бытие

¹ См. настоящее издание, стр. 42.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, стр. 639.

есть мое натурфилософское бытие, мое истинное художественное бытие есть мое художественно-философское бытие, мое истинно-человеческое бытие есть мое философское бытие»¹. Этим самым Маркс характеризует весь угол зрения рассмотрения духовной, общественной и научной деятельности человека в «Философии духа» Гегеля. Гегель сводит всякий труд к абстрактно-духовной деятельности, а под последней понимает философское размышление, философию.

Интересны выводы, которые Маркс делает в этой связи в отношении гегелевского взгляда на *религию*: «Но если истинным бытием религии является для меня только философия религии и т. д., то поистине религиозен я лишь в качестве *философа религии*, благодаря чему я отрицаю *действительную* религиозность и действительно *религиозного* человека»². Этим Маркс раскрывает истоки тех попыток истолковать Гегеля «как безбожника и антихриста», которые делались левыми гегельянами, в частности Бруно Бауэром.

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель сравнивает представление о боге, имевшееся у элеатов, со своим собственным и говорит, что философия проделала со времени элеатов большой путь, прошла не только через чувственное, но также и через философские представления о боге и его свойствах, но содержание, результат оказывается тем же, что был и у элеатов. Бог есть лишь тождественная с собою и лишенная всяких определений мысль³. Но это и есть «абсолютная идея». Конечно, Гегель не был атеистом, и в тех же «Лекциях по истории философии» он делает оговорку о своей лояльности по отношению к лютеранству⁴.

Следует отметить еще одну важную мысль, усвоение которой необходимо для правильного понимания гегелевской «Философии духа». Является ли она историей умственного развития *индивида* или же историей не индивида, а человечества, человеческого *рода*? Гегель отвечал на этот вопрос как диалектик. Он исходил из того, что индивидуальное сознание человека не может в последовательном своем развитии расходиться с последовательным духовным развитием всего человечества. Ступени духовного развития отдельного человека всегда в общем и целом воспроизводят ступени развития всего человеческого рода. Эту сторону гегелевской философии духа подчеркнул Энгельс опять-таки в связи с «Феноменологией духа», говоря, что ее «можно было бы назвать параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, изображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматри-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, стр. 647.

² Там же.

³ См. Гегель, Соч., т. IX, стр. 214.

⁴ См. там же, стр. 71.

ваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием...»¹. Эта диалектическая идея красной нитью проходит сквозь всю гегелевскую «Философию духа».

* *

*

Помимо основной слабой стороны гегелевской «Философии духа» — идеализма, во всех произведениях Гегеля, посвященных индивидуальному и общественному сознанию человека, и особенно в данном произведении сказывается тот недостаток, который Ленин отмечал в связи с гегелевской «Философией истории». Ленин писал: «В общем, философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован»².

Это сказывается сразу же при чтении первого и самого большого раздела «Философии духа», в котором излагается антропология.

Антропология в современном понимании есть учение о человеке, взятом главным образом в физическо-географическом разрезе, — это учение о распространении человека на земле, о различиях людей по расовым, возрастным, половым признакам, о происхождении человека из животного мира и его связях с животным миром. В антропологии Гегеля есть все эти элементы, однако Гегель, следуя Канту, во-первых, превращает антропологию в чисто философскую науку и, во-вторых, вообще рассматривает ее как науку о *душе* человека. Его интересует не столько физическо-географическое разнообразие людей, сколько разнообразие форм психического склада людей в связи с их расовыми, возрастными и физиологическими особенностями.

Душа, по Гегелю, есть та пограничная область, которая уместается между биологическим разделом «Философии природы» и «Философией духа». Выше «души» стоит предмет «Феноменологии духа» — сознание и предмет «Психологии» — дух. «Душа» — предмет антропологии — есть та часть духовной деятельности человека, в которой еще сильно сказывается связь с телесностью человека. Однако Гегель с самого же начала постулирует идеалистическую трактовку «души» как «субстанции», по отношению к которой телесная форма есть лишь производное от духа средство. Гегель в этой связи подвергает специальному рассмотрению философский материализм, стараясь его опровергнуть³.

¹ Ф. Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, стр. 10.

² В. И. Ленин, Философские тетради, 1947, стр. 226.

³ См. настоящее издание, прибавление к § 389, стр. 58—62.

Свою «Антропологию» Гегель начинает с рассмотрения различных человеческих рас. Эти различия он связывает с различием географических условий существования людей, однако рассматривает эту связь не в свете влияния материального фактора на духовный фактор, а как некое самопроизвольное действие «души» в связи с природными условиями. «Всеобщая жизнь природы есть также и жизнь души», которая «симпатически участвует в этой всеобщей жизни»¹. Замечания Гегеля о связи географического фактора с различиями духовного склада различных рас чрезвычайно наивны, порою даже смешны.

Гегель рассматривает различие негритянской, монгольской и кавказской рас. На кавказской расе он останавливается подробнее, проводя различие между магометанами и христианами. Из числа европейцев он выделяет греков, итальянцев, испанцев, французов, англичан и немцев, и здесь некоторые гегелевские характеристики национальных характеров представляют интерес. Мы обращаем, в частности, внимание на гегелевскую характеристику отличий немецкого национального характера его эпохи².

Эта часть гегелевской «Антропологии» заканчивается рассмотрением понятий характера и темперамента. Рассматривая вопрос о таланте и гениальности, Гегель правильно указывает, что талант и гениальность являются результатом соединения природных задатков и воспитания. «Однако и талант и гений, — говорит Гегель, — так как они прежде всего представляют собой простые задатки, должны совершенствоваться согласно общепринятым способам, если только не хотят их гибели, нравственного разложения или вырождения в дурную оригинальность. Лишь совершенствуясь таким образом упомянутые задатки подтверждают факт своего существования, свою силу и свой объем»³.

Далее в гегелевской «Антропологии» следует рассмотрение возрастных различий человека, опять-таки с психологической стороны. Он говорит о детском, юношеском, зрелом и старческом возрастах человека. Как и везде у Гегеля, здесь великое дано вперемежку с ничтожно малым, гениальное сочетается с тривиальным, правильное с неправильным.

Вслед за возрастными различиями Гегель рассматривает половые различия людей и различия по состоянию бодрствования и сна. Положение женщины он ограничивает рамками семьи, отрицая способность возвышения женщин до «всеобщего в сфере целей, государства, науки, искусства и т. д.»⁴.

Различие между бодрствованием и сном Гегель сводит к тому, что во время бодрствования человек находится на ступени сознания и рассудка, а в сонном состоянии, не контролируемом рассу-

¹ См. настоящее издание, стр. 65.

² См. настоящее издание, прибавление к § 394, стр. 80—81.

³ См. настоящее издание, стр. 82—83.

⁴ См. настоящее издание, стр. 97.

дочными категориями, человек пребывает в хаосе представлений, образующих содержание сновидений. Чтобы объяснить подобным образом различие между бодрствованием и сном, Гегель ссылается на учение Канта о категориях. Физиологическую причину сна Гегель объясняет, опираясь на работы французского физиолога Биша, который сводит эту причину к потребности организма в периодическом отдыхе.

Следующий за этим раздел гегелевской «Антропологии», в котором дается специальное рассмотрение ощущения, интересен не столько классификацией различных видов ощущений, сколько постановкой общего вопроса о соотношении эмпирической и рациональной сторон человеческого познания.

Был ли Гегель сенсуалистом, эмпириком или же он примыкал к рационалистическому течению Декарта — Лейбница? И то и другое не соответствует действительности. Во-первых, Гегель следует в данном вопросе общей традиции немецкого классического идеализма, начатой Кантом, — сочетать эмпирические и рационалистические гносеологические теории на основе философского идеализма. Во-вторых, Гегель в решении этого вопроса следует собственной философской линии. Ощущение есть источник, из которого происходит и сознание и разум, говорит Гегель¹. В своей «Логике» Гегель говорит, что спекулятивная философия только по недоразумению отвергала основное положение сенсуализма «*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*»². Однако, по Гегелю, в основе всего познания лежит идея, мысль, она является субстанциональной основой ощущения. Не мысль возникает из ощущений, а ощущение есть форма саморазвивающегося мышления. Ощущение необходимо, в соответствии с учениями сенсуалистов, как начальная ступень познания, исходя из которой человек приходит к понятиям, но само ощущение есть начальный элемент *понятия*. В дальнейшем изложении «Философии духа» (в «Психологии») Гегель снова возвращается к этому вопросу и подвергает критике сенсуализм Кондильяка. Кондильяк, говорит Гегель, справедливо отдает первенство ощущениям, но ошибается, считая их основой и тем самым уничтожая цель развития духа — разум³.

Гегель жалуется на слабое развитие физиологии органов чувств и нервной системы и проистекающую отсюда невозможность

¹ См. настоящее издание, § 400, стр. 107 и сл.

² Нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в ощущении. (Лат.) — Ред.

³ См. настоящее издание, § 442, стр. 234.

Интересно отметить, что издатель и переводчик прежнего русского издания «Философии духа» В. Чижов, стоявший на позициях материализма, выступает с критикой гегелевской позиции в оценке чувственного знания: в специальном примечании, вставленном в текст русского издания «Философии духа», он отстаивает основную роль ощущения в познании. (См. Гегель, Философия духа, 1864, стр. 152.)

раскрыть связь между внутренними движениями духа и между теми органами тела, в которых они воплощаются ¹. В некоторых случаях гегелевские разъяснения природы ощущений, и особенно аффектов, напоминают работу Декарта «О страстях души» ².

Далее Гегель рассматривает такие состояния психики, как болезнь, психическая болезнь, привычка. Гегелевский анализ психических заболеваний человека интересен в том отношении, что Гегель, исходя из своей общей идеи о постепенном прогрессе человеческого духа, идущем от чувственности и связи с материальностью к чистой мысли, считает, что психическая болезнь по происхождению своему есть душевно-телесная болезнь. Дух свободен и потому, сам по себе, не способен к этой болезни ³.

Гегелевская «Антропология» оканчивается ступенью, которую Гегель называет «Действительная душа». Душа существует в действительности тогда, когда внутренний элемент тождествен с телесностью, материальностью, внешностью и подчиняет последнюю себе как средство. На этой ступени возникает то, что Гегель называет *сознанием*. Дух, как молния, озаряет душу, и возникает сознание, мыслящее «Я», или субъект. Этим заканчивается «Антропология» и совершается переход к «Феноменологии духа».

Ступень антропологии, по Гегелю, всего более соответствует философской позиции материализма, потому что здесь душа считается связанной с телесностью неразрывными узами. Ступень феноменологии духа более всего напоминает Гегелю философскую позицию Канта, так как здесь предмет, телесность еще не считаются по своей сущности духовными, а, как кантовская вещь в себе, считаются находящимися вне сознания и независимо от него, подобно тому как темнота находится вне света ⁴.

Сознание имеет три ступени развития: а) сознание, б) самосознание и в) разум. Все эти ступени рассматриваются в «Феноменологии духа» как явления — феномены — сознания, и потому сама наука называется «Феноменологией духа». На ступени сознания человек считает себя как бы противостоящим объекту. На ступени самосознания человек имеет предметом самого себя, но познает самого себя через другое сознание, изучает свою личность через личность другого человека. На ступени разума человек приходит к открытию своего тождества с духовной субстанцией мира; он «распредмечивает» объективный мир, раскрывая его идеальность; он раскрывает духовную сущность определений всей действительности и приходит к точке зрения идеализма.

Здесь совершается переход к «Психологии». Мы не станем в данном предисловии более подробно останавливаться на конспектив-

¹ См. настоящее издание, § 401, стр. 109—110.

² См. там же.

³ См. настоящее издание, § 408, стр. 165—166.

⁴ См. настоящее издание, § 414, стр. 203—204.

ном очерке «Феноменологии духа», данном в разбираемом произведении «Философия духа», и отсылаем читателя к «Феноменологии духа».

Гегелевская «Психология» является антиподом нашей современной психологической теории в том смысле, что она рассматривает формы психической жизни человека не только в отрыве от ее материально-физиологической основы, но и принципиально обосновывает этот отрыв тем, что признает предметом психологии только *дух*. В психологии, говорит Гегель, дух имеет предметом себя, он имеет тождественный с самым знанием объект, он уже не имеет внешнего предмета¹. Резервируя, однако, возможность дальнейшего развития «Философии духа», Гегель подчеркивает формальность психологии как науки в том смысле, что она рассматривает явления духа со стороны формы, но не по содержанию. Рассмотрение форм духа по содержанию — дело объективного духа и «абсолютного духа», т. е. эстетики, религии, науки.

В соответствии с принципом триады гегелевская «Психология» подразделяется на три части: а) «теоретический дух», в котором рассматриваются восприятия, представления и мышление (как психическая функция), б) «практический дух», в котором рассматриваются явления воли и эмоции, и в) «свободный дух» — привесок к «Психологии», служащий логическим переходом к объективному духу.

Мы не станем в этом кратком предисловии более подробно разбирать дальнейшее содержание «Философии духа». Гегелевская «Психология» подлежит специальному изучению историками психологической науки. Что касается весьма сжатого изложения философии права, философии истории, эстетики, истории философии, которое дается в «Философии духа», мы отсылаем читателей к соответствующим томам собрания сочинений Гегеля. Остановимся только на одном вопросе.

Как в своей большой «Философии права» (см. Соч., т. VII), так и в сжатом изложении философии права, нравственности и государства в данном произведении Гегель развивает ряд реакционных идей о праве, нравственности и государстве.

Издатель прежнего русского издания «Философии духа» В. Чижев, стоявший на прогрессивных позициях, дает в связи с этим следующее примечание: «Читатель без труда заметит, что частности всей государственной теории Гегеля очень мало согласуются с его общими понятиями об истории как саморазвитии народного духа, и о государстве как процессе и результате народного самосознания. Они вполне проникнуты репрессивными стремлениями двадцатых годов, и по справедливости заслужили автору наименование философа реставрации»².

¹ См. настоящее издание, § 440, стр. 229—230.

² См. Гегель, Философия духа, 1864, стр. 348.

Наименование Гегеля философом реставрации и идеологом Священного союза принадлежит либеральному критику Гегеля — Р. Гайму¹. Такое зачисление Гегеля в число идеологов реставрации имеет под собой довольно веские основания. Все эти основания очень тщательно исследованы в упомянутой книге Р. Гайма. Однако следует отметить, что мировоззрение Гегеля и значение его философских трудов не могут быть уложены в определение его как идеолога реставрации. Во-первых, в это определение не умещается революционная сторона гегелевской философской системы — его диалектический метод. Во-вторых, это определение смазывает известную эволюцию Гегеля, оно в большей мере может быть отнесено к последнему периоду деятельности Гегеля в качестве профессора Берлинского университета и в меньшей мере к раннему периоду его деятельности. В-третьих, определение Гегеля как идеолога реставрации упускает различие между разными его произведениями. Оно в меньшей мере может быть отнесено к его «Логикам», в большей — к «Философии права» и к «Философии духа». В-четвертых, надо принимать в расчет не только те общественные теории Гегеля, в которых он непосредственно приспосабливается к реакции, но все историческое значение его философии в последующем. Это значение было двойственным. Из гегелевской философии исходили как правые гегельянцы, так и левые гегельянцы, к которым примыкали юные Маркс и Энгельс. Из гегелевской философии развилась реакционная философия неогегельянства. Гегелевская философия вместе с тем явилась одним из источников диалектического материализма.

Поэтому более правильно в основу характеристики политического лица и Гегеля и всей его философии положить то обстоятельство, что Гегель был философом непоследовательной немецкой буржуазии начала XIX в., которая, с одной стороны, сочувственно относилась к положительным завоеваниям буржуазной революции во Франции, а с другой стороны, смертельно боялась революции, да и практически, в интересах своей непосредственной экономической выгоды, вынуждена была приспособляться к феодально-помещичьим порядкам, господствовавшим в то время в Германии.

* *
*

Перевод настоящего издания «Философии духа» сделан Б. А. Фохтом с немецкого издания Глокнера. Сверку перевода сделали А. И. Рубин и Б. Ю. Сливкер.

Перевод «Философии духа», сделанный В. Чижевским в 1864 г., был неполон и неточен. В. Чижевский многие места в своем издании

¹ См. Р. Гайм, Гегель и его время, 1861, стр. 307.

«Философии духа» опустил, а к некоторым сделал свои собственные добавления прямо в тексте книги Гегеля.

Настоящее издание является первым русским полным переводом «Философии духа». Стремясь к максимальной точности в передаче подлинника, переводчик, однако, не мог избежать того, чтобы в некоторых случаях, где это неизбежно, вводить дополнительные слова.

Так же как и во втором томе (в «Философии природы»), параграфы обозначены соответствующей цифрой, примечания — жирной звездочкой перед началом соответствующего абзаца, а прибавления — словом «прибавление».

Перевод «Предисловия» Боумана к посмертному (немецкому) изданию 1845 г. помещен в конце книги.

Выпуском в свет настоящего, третьего, тома сочинений Гегеля, а также томов четвертого («Феноменология духа») и четырнадцатого (третья часть «Эстетики») Институт философии Академии наук СССР заканчивает издание сочинений Гегеля, начатое в 1929 г.

Институт философии Академии наук СССР

ФИЛОСОФИЯ ДУХА

ВВЕДЕНИЕ

§ 377

Познание духа есть самое конкретное и потому самое высокое и трудное. *Познай самого себя* — эта абсолютная заповедь ни сама по себе, ни там, где она была высказана исторически, не имеет значения только такого *самопознания*, которое направлялось бы на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивидуума, но она представляет собой познание подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя, — есть познание самой *сущности*, как духа. Столь же мало имеет философия духа значение так называемого *знания людей*, стремящегося исследовать в других людях их *особенности*, их страсти и слабости — эти, как их называют, изгибы человеческого сердца — знания, частью имеющего значение только при предположении *всеобщего* — человека *как такового*, и тем самым — духа, частью же занимающегося случайными, незначительными, *не подлинными* видами существования духовного, т. е. того, что обладает природой духа, но не проникающего до *субстанциального* — до самого духа.

Прибавление. Трудность философского познания духа состоит в том, что при этом мы имеем дело уже не со сравнительно абстрактной, простой логической идеей, но с самой конкретной, самой развитой формой, которой идея достигает в своем собственном осуществлении. И конечный или субъективный дух, — а не только абсолютный, — должен быть постигнут как осуществление идеи. Рассмотрение духа только тогда является истинно философским, когда его понятие познается в его живом развитии и осуществлении, т. е. именно тогда, когда дух понимается как отражение вечной идеи. Но познание своего понятия — свойство самой природы духа. Предъявленное дельфийским Аполлоном к грекам требование самопознания не имеет поэтому смысла заповеди, обращенной к человеческому духу извне, со стороны силы, ему чуждой; напротив, побуждающий к самопознанию бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа. Всякая деятельность духа есть поэтому только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя. Чего-либо совсем другого

для духа не существует. Даже человек Востока не растворяется всецело в предмете своего поклонения; греки же впервые со всей определенностью постигли как дух то, что они противопоставляли себе как божественное; но и они ни в философии, ни в религии не поднялись до познания абсолютной бесконечности духа; отношение человеческого духа к божеству еще не является поэтому у греков абсолютно свободным; только христианство учением о воплощении бога в человеке и о присутствии святого духа в верующей общине предоставило человеческому сознанию совершенно свободное отношение к бесконечному и тем самым сделало возможным понимающее познание духа в его абсолютной бесконечности.

Только такое познание и заслуживает отныне названия философского рассмотрения. *Самопознание* в обычном, тривиальном смысле исследования собственных слабостей и погрешностей индивидуума представляет интерес и имеет важность только для отдельного человека, а не для философии; но даже и в отношении к отдельному человеку оно имеет тем меньшую ценность, чем менее вдается в познание всеобщей интеллектуальной и моральной природы человека и чем более оно, отвлекая свое внимание от обязанностей человека, т. е. подлинного содержания его воли, вырождается в самодовольное нянчание индивидуума со своими ему одному дорогими особенностями. — То же самое справедливо и относительно так называемого *знания людей*, направленного равным образом на своеобразие отдельных духов. Для жизни такое знание несомненно полезно и нужно, в особенности при дурных политических обстоятельствах, когда господствуют не право и нравственность, но упрямство, прихоть и произвол индивидуумов, в обстановке интриг, когда характеры людей в своих проявлениях опираются не на существо дела, а держатся только на хитром использовании своеобразных особенностей других людей и таким путем хотят достичь своих случайных целей. Но для философии это знание людей остается как раз в той степени безразличным, в какой оно оказывается неспособным подняться от рассмотрения случайных особенностей людей к пониманию великих человеческих характеров, в которых подлинная природа человека проявляется в ничем не искаженной чистоте. — Это знание людей становится для науки даже вредным, когда оно — как это имеет место при так называемой прагматической разработке истории — оказывается не в состоянии понять субстанциального характера всемирно-исторических индивидуумов и не видит, что великое может быть осуществлено только великими характерами, когда, наконец, оно делает притязующую на глубокомыслие попытку объяснить из случайных особенностей героев, из их якобы мелочных намерений, склонностей и страстей величайшие события истории; вот метод, при котором руководимая божественным провидением история низводится до игры бессодержательной деятельности и случайных обстоятельств.

§ 378

О *пневматологии*, или так называемой *рациональной психологии*, как об абстрактной метафизике рассудка, уже было упомянуто во введении. *Эмпирическая психология* имеет своим предметом конкретный дух, и, с тех пор как после возрождения наук наблюдение и опыт сделались преимущественным основанием познания конкретного, она стала разрабатываться по тому же методу, так что отчасти вышеупомянутая метафизическая сторона осталась вне этой эмпирической науки и не получила никакого конкретного определения и содержания, отчасти же сама эмпирическая наука впала в обыденную рассудочную метафизику в смысле учения о силах, различных деятельности и т. п. и совсем изгнала из своей области спекулятивное рассмотрение. — Поэтому книги *Аристотеля о душе* с содержащимися в них исследованиями, касающимися ее отдельных сторон и состояний, все еще представляют собой превосходнейшее и даже единственное произведение об этом предмете, проникнутое спекулятивным интересом. Существенная цель философии духа может заключаться только в том, чтобы снова ввести понятие в познание духа и тем самым вновь раскрыть смысл упомянутых аристотелевских книг о душе.

Прибавление. Совершенно так же, как описанный в предшествующем § метод рассмотрения, направленный на несущественные, единичные эмпирические явления духа, и так называемая *рациональная психология*, или *пневматология*, в прямую противоположность эмпирической психологии, занимающаяся только абстрактно общими определениями, сущностью, якобы не обнаруживающейся в явлениях, в-себе-бытии духа, исключается из спекулятивной психологии, так как эта последняя, с одной стороны, не может заимствовать свои предметы, как данные из представления, а, с другой, не имеет права определять их и посредством простых рассудочных категорий, как это делала рациональная психология, поскольку она ставила вопрос о том, есть ли дух или душа нечто простое, имматериальное, субстанция. При этой постановке вопроса дух рассматривался как вещь, ибо упомянутые категории рассматривались при этом согласно всеобщему рассудочному методу, как неподвижные и устойчивые; однако в такой их форме категории эти неспособны выразить природу духа; дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность, отрицание или идеальность всех устойчивых определений рассудка, — он не есть нечто абстрактно простое, но в своей простоте нечто в то же время само от себя отличающееся, — не что-то готовое уже до своего проявления, не какое-то за горой явлений укрывающееся существо, но такое, которое обладает подлинной действительностью только вследствие определенных форм своего необходимого самообнаружения, — и не только (как полагала та

психология) некоторая душа-вещь, стоящая лишь во внешнем отношении к телу, но нечто внутренне связанное с телом благодаря единству понятия.

Среднее место между наблюдением, направленным на случайную единичность духа, и пневматологией, занимающейся только сущностью его, лишенной всякого проявления, занимает *эмпирическая психология*, ставящая себе целью наблюдение и описание отдельных способностей духа. Однако и эта последняя не достигает подлинного объединения единичного и всеобщего, не достигает познания конкретно всеобщей природы, или понятия духа, и потому равным образом не может претендовать на название подлинно спекулятивной психологии. Эмпирическая психология принимает как дух вообще, так и отдельные способности, на которые она его разлагает, за данные через представление, не давая при этом с помощью выведения этих особенностей из понятия духа доказательства необходимости того, что в духе содержатся как раз эти, а не другие какие-либо способности. — С этим недостатком формы по необходимости находится в связи то, что и содержание лишается всякой духовности. Если в обоих описанных выше способах рассмотрения в одном случае единичное, а в другом общее принимались за нечто само в себе устойчивое, то для эмпирической психологии и те обособления, на которые распадается для нее дух, тоже получают значение чего-то в своей ограниченности окаменелого; так что дух превращается в простой агрегат самостоятельных сил, из которых каждая находится с другой только во взаимодействии и тем самым во внешнем отношении. Ибо хотя эта психология и выставляет требование гармонической связи, которая должна быть установлена между различными силами духа, — лозунг, часто встречающийся в применении к этому предмету, но столь же неопределенный, как в других случаях совершенство, — однако им выражается только некоторое долженствующее быть, а не изначальное единство духа, и еще менее может быть таким образом познано, как необходимое и разумное, то обособление, к которому понятие духа — его в себе сущее единство — продвигается в своем развитии; упомянутая гармоническая связь остается поэтому пустым представлением, расплывающимся в ничего не значащих оборотах речи, но не достигающим никакой власти над силами духа, уже предположенными, как самостоятельные.

§ 379

Осознанное чувство *живого* единства духа само собой противится расщеплению его на различные, представляющиеся самостоятельными в отношении друг к другу *способностями, силы, или, что в конце концов сводится к тому же, также представленные деятельности*. Но в еще большей мере нуждаются в понимании

те противоположности, которые тотчас же здесь обнаруживаются: *свободы* духа и состояния его *детерминированности*, далее также свободного проявления деятельности души в отличие от внешней для нее телесности и, наконец, внутренней связи того и другого. В особенности явления *животного магнетизма* сделали в новейшее время *субстанциальное единство* души и власть ее идеальности наглядными также и в опыте, вследствие чего были стерты все твердые различия, устанавливаемые рассудком, и непосредственно обнаружилась необходимость спекулятивного рассмотрения для разрешения противоречий.

Прибавление. Все вышеупомянутые, изложенные в обоих предшествующих параграфах, ограниченные концепции духа были вытеснены отчасти тем огромным переворотом, который философия вообще испытала в новое время, а отчасти даже и со стороны эмпирии, явлениями животного магнетизма, ошеломляюще действующими на конечное мышление. — Что касается первого, то философия возвысилась над сделавшимся со времени Вольфа общепринятым конечным способом рассмотрения только рефлектирующего мышления, равно как и над фихтевским топтанием на месте в сфере так называемых фактов сознания, — до постижения духа, как самое себя знающей действительной идеи, до понятия живого духа, с необходимостью саморазличающегося и от этих своих различий возвращающегося к единству с собой; а этим не только были преодолены господствующие в упомянутых ограниченных концепциях духа абстракции лишь единичного, лишь частного или лишь общего, не только они были преодолены и низведены до моментов понятия, составляющего их истину, но также вместо внешнего описания найденного готового материала приобрела значение единственно научного метода строгая форма содержания, которое с необходимостью развивает само себя. Если в эмпирических науках материал берется извне, как данный опытом, упорядочивается согласно уже твердо установленному общему правилу и приводится во внешнюю связь, то спекулятивное мышление, наоборот, должно раскрыть каждый свой предмет и его развитие с присущей ему абсолютной необходимостью. Это происходит так, что каждое частное понятие выводится из самого себя порождающего и осуществляющего всеобщего понятия, или логической идеи. Философия должна поэтому понять дух, как необходимое развитие вечной идеи, а то, что составляет особые части науки о духе, развить чисто из его понятия. Подобно тому как в отношении живого вообще все идеальным образом уже содержится в зародыше и порождается им самим, а не какой-либо внешней силой, так точно и все особые формы живого духа должны проистекать из его понятия, как из их зародыша. Наше движимое понятием мышление остается при этом вполне имманентным предмету, равным образом движимому понятием; мы как бы присматриваемся к собственному развитию предмета, не изменяя этого развития вмешательством наших

субъективных представлений и случайно приходящих на ум догадок (Einfälle). Понятие для своего развития не нуждается ни в каком внешнем стимуле; его собственная, включающая в себя противоречие между простотой и различием и именно потому беспокойная природа, побуждает его к самоосуществлению, она заставляет его разворачивать и делать действительным различие, в нем самом существующее только идеально, т. е. в противоречивой форме неразличенности; так приводит она к тому, чтобы посредством снятия его простоты, как некоторого недостатка, некоторой односторонности, сделать его в действительности целым, к чему первоначально оно содержит в себе только возможность.

Понятие оказывается независимым от нашего произвола не только в начале и в ходе своего развития, но также и в его заключительной стадии. При чисто рассудочном рассмотрении этот заключительный момент развития является, конечно, более или менее произвольным; в философской науке, напротив, понятие само тем полагает своему саморазвитию известную границу, что дает себе вполне соответствующую своей природе действительность. Уже на примере живого видим мы это самоограничение понятия. Зародыш растения — это чувственно наличное понятие — завершает свое развитие с некоторой равной ему действительностью, а именно порождая семя. То же самое справедливо и относительно духа, и его развитие в этом случае является достигшим своей цели, если его понятие оказалось полностью осуществленным, или, что то же самое, если дух достиг полного сознания своего развития. Это смыкание начала с концом — это прихождение понятия в процессе своего осуществления к самому себе — проявляется, однако, в духе в еще более совершенной форме, чем только в просто живом существе, ибо, в то время, как в этом последнем порожденное семя не тождественно с тем, что его породило, в самопознающем духе порожденное есть то же самое, что и порождающее.

Только в том случае, если мы будем рассматривать дух в изображенном процессе саморазвития его понятия, мы познаем его в его истинности (ибо истиной и называется как раз согласование понятия с его действительностью). В своей непосредственности дух еще не является истинным, он еще не сделал своего понятия предметным для себя, еще не оформил существующее в нем непосредственным образом в то, что положено им самим, еще не преобразовал своей действительности в действительность, сообразную со своим понятием. Все развитие духа есть не что иное, как возвышение самого себя до своей собственной истинности, и так называемые силы души никакого другого смысла и не имеют, как только тот, чтобы быть ступенями этого возвышения духа. Благодаря этому саморазличению, благодаря этому самопреобразованию и благодаря сведению своих различий к единству своего понятия,

дух только и есть истинное, равно как и нечто живое, органическое, систематическое; только через познание этой своей природы и наука о духе является истинной, живой, органической, систематической — предикаты, которым нет места ни в рациональной, ни в эмпирической психологии, ибо первая превращает дух в некоторое, от своего собственного осуществления оторванное мертвое существо, вторая же умерщвляет живой дух тем, что разрывает его на множество самостоятельных сил, не порожденных понятием и не связанных им воедино.

Как уже было замечено, животный магнетизм много способствовал тому, чтобы вытеснить неверное, конечное, только рассудочное постижение духа. В особенности же упомянутое изумительное явление возымело такое действие в отношении рассмотрения естественной стороны духа. Если иные состояния и естественные определения духа, равно как и сознательные его действия, могут быть, по крайней мере с их внешней стороны, постигнуты рассудком и этот последний оказывается в состоянии понять как в нем самом, так и в конечных вещах господствующую внешнюю связь причины и действия — так называемый естественный ход вещей, — то тот же рассудок, напротив, оказывается неспособным даже только поверить в явления животного магнетизма. Ибо по отношению к этим последним мнение рассудка о безусловно прочной привязанности духа к месту и времени, равно как и к понятной для рассудка связи причины и действия, теряет свой смысл, и в пределах самого чувственного существования обнаруживается остающееся для рассудка невероятным чудом превосходство духа над внеположностью и присущими ей внешними связями. Хотя было бы весьма неразумно искать в явлениях животного магнетизма возвышение духа даже над его собственным понимающим разумом и от этого состояния ожидать более высоких откровений о природе вечного, чем какие дает философия, — хотя магнетическое состояние и следует скорее рассматривать как некоторого рода болезнь и как такой упадок самого духа, который ставит его ниже уровня обыденного сознания, поскольку именно дух, приведенный в такое состояние, утрачивает способность к мышлению, движущемуся в определенных различениях и противопоставляющему себя природе, — то все же, с другой стороны, наглядно обнаруживающееся в явлениях этого магнетизма самоосвобождение духа от границ пространства и времени и от всех конечных связей есть нечто такое, что имеет с философией некоторое родство. То обстоятельство, что оно со всей беспощадностью совершившегося факта противостоит скептицизму рассудка, делает необходимым дальнейший переход от обыкновенной психологии к понимающему познанию спекулятивной философии, для каковой одной только животный магнетизм не представляет собой какого-либо непонятного чуда.

§ 380

Конкретная природа духа в отношении рассмотрения его влечет за собой ту своеобразную трудность, что особые ступени и определения в развитии его понятия не остаются позади его движения какими-то самостоятельно существующими образованиями, противостоящими его более глубоким оформлениям (*Gestaltungen*), как это имеет место во внешней природе, где материя и движение обладают свободным существованием в виде солнечной системы и где определения *органов чувств* существуют в свою очередь как свойства *тел* или даже в еще более свободном виде как элементы и т. д. Определения и ступени духа, напротив, по самому существу своему имеют значение только в качестве моментов, состояний и определений высших ступеней развития. Это происходит оттого, что в низшем, более абстрактном определении высшее оказывается уже содержащимся эмпирически, как например, в ощущении все духовное более высокого порядка уже содержится как содержание или определение. Поэтому при поверхностном взгляде может показаться, что в ощущении, которое представляет собой только абстрактную форму, упомянутое содержание, т. е. все религиозное, нравственное и т. д., по существу имеет свое место и даже свой корень и что определения этого содержания необходимо должны быть поэтому рассматриваемы как особые виды ощущения. Однако в то же время при рассмотрении этих низших ступеней является необходимым, именно для того, чтобы охарактеризовать их в их эмпирическом существовании, вспомнить о высших ступенях, где они существуют только как формы, и таким образом предвосхитить некоторое содержание, которое в развитии раскрывается лишь позднее (как например, при естественном пробуждении — сознание, при сумасшествии — рассудок и т. д.).

ПОНЯТИЕ ДУХА

§ 381

Для нас дух имеет своей *предпосылкой природу*, он является ее *истиной*, и тем самым *абсолютно первым* в отношении ее. В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия — как идея, *объект* которой, так же как и ее *субъект*, есть *понятие*. Это тождество есть *абсолютная отрицательность*, ибо в природе понятие обладает своей полной внешней объективностью, однако это его отчуждение в нем же и снято, и само оно в этом отчуждении оказывается ставшим тождественным с самим собой. Тем самым оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы.

Прибавление. Уже в прибавлении к § 379 понятие духа было употреблено в том смысле, что он есть сама себя знающая действительная идея. Это понятие, как и все другие свои понятия, философия должна показать как необходимые, т. е. познать их как результат развития всеобщего понятия, или логической идеи. Однако духу в этом развитии предшествует не только логическая идея, но также и внешняя природа. Ибо *познание*, содержащееся уже в простой *логической* идее, есть только мыслимое нами понятие познания, а не познание, существующее само для себя, не действительный дух, а всего только возможность его. Действительный дух, который единственно только в науке о духе составляет наш предмет, имеет внешнюю природу своим ближайшим предположением, подобно тому как логическую идею он имеет своим первым предположением. Поэтому своим конечным результатом философия природы — а через ее посредство и логика — должна иметь доказательство необходимости понятия духа. Наука о духе, с своей стороны, должна показать истинность этого понятия о духе посредством его развития и осуществления. Поэтому то, что в начале нашего рассмотрения духа мы высказали о нем только как некоторого рода заверение, может быть научно доказано только всей философией в ее целом. Предварительно же мы не можем здесь сделать ничего другого, как только разъяснить понятие духа для представления о нем.

Для установления этого понятия необходимо, чтобы мы указали ту определенность, благодаря которой идея существует как дух. Но всякая определенность есть определенность только по сравнению с другой определенностью; определенности духа вообще противостоит прежде всего определенность природы; первая может быть поэтому понята только в связи с последней. В качестве отличительной определенности понятия духа следует указать на его *идеальность*, т. е. снятие инобытия идеи, возвращение и возвращенность ее к себе, из своего другого, тогда как для логической идеи, напротив, отличительной чертой является ее непосредственное, *простое внутри-себя-бытие*, а для природы — ее *вне-себя-бытие*. Подробное развитие того, что в прибавлении к § 379 сказано о логической идее только попутно, далеко выходит здесь за пределы нашей задачи; более необходимым является в данном случае разъяснение того, на что было указано как на характерную черту внешней природы, так как именно к этой последней дух, как уже было замечено, стоит ближе всего.

Подобно духу и внешняя природа разумна, божественна, представляет собой изображение идеи. Однако в природе идея проявляется в сфере внеположности, является внешней не только по отношению к духу, но — именно потому, что она является внешней по отношению к нему, т. е. к той в-себе и для-себя-сущей внутренней природе его, которая составляет сущность духа, — как раз поэтому идея является внешней и по отношению к себе самой.

Это уже греками высказанное и столь распространенное у них понятие природы вполне согласуется с тем представлением о ней, которое общепринято и у нас. Мы знаем, что все относящееся к природе пространственно и временно — что в природе это вот существует рядом с вот этим, — это вот следует за вот этим, — короче говоря, что все естественное внеположено до бесконечности; далее, что материя, эта всеобщая основа всех существующих образований природы, не только оказывает нам противодействие, существует вне нашего духа, но и по отношению к самой себе является внеположной, распадается на конкретные точки, на материальные атомы, из которых она составлена. Различия, в которых разворачивается понятие природы, представляют собой одно в отношении другого более или менее самостоятельно существующие образования; правда, вследствие своего первоначального единства они находятся во взаимоотношении между собой, — так что ни одно не может быть понято без другого, но это отношение является для них в большей или меньшей степени внешним. Поэтому мы с полным правом говорим, что в природе господствует не свобода, а необходимость, ибо эта последняя, в своем подлинном значении, есть как раз только внутреннее и, именно потому, только внешнее отношение самостоятельных друг по отношению к другу вещей. Так, например, свет и элементы проявляются как самостоятельные по отношению друг к другу; точно так же планеты, хотя они и притягиваются солнцем, несмотря на это отношение к своему центру, кажутся обладающими самостоятельностью и по отношению к этому своему центру и между собой, каковое противоречие и выражается в движении планет вокруг солнца. — Правда, в сфере живого осуществляется более высокая необходимость, чем та, какая господствует в безжизненной природе. Уже в растении обнаруживается некоторый центр, простирающийся на периферию, некая концентрация различий, некое саморазвитие изнутри во вне, некое саморазличающееся и из своих различий в почке само себя порождающее единство, и тем самым нечто такое, чему мы приписываем стремление. Но это единство остается незавершенным, потому что процесс расчленения растения есть выходение из себя субъекта как растения, каждая же часть растения есть целое растение, есть его повторение, и, следовательно, отдельные члены не находятся в полном подчинении единству субъекта. — Еще более полное преодоление внешности представляет собой животный организм; в этом последнем не только каждый отдельный член порождает другой, является его причиной и действием, средством и целью, и, стало быть, сам есть в то же время нечто другое, но и все целое так проникается здесь своим единством, что ничто не проявляется в нем как самостоятельное, каждая определенность есть в то же время и идеальная, животное в каждой определенности остается все тем же единым всеобщим, так что в животном организме внеположность его ча-

стей обнаруживается во всей своей неистинности. Вследствие этого при-себе-бытия в определенности, вследствие этой в своей внешности и вне ее — непосредственной рефлексированности в себя, животное есть для себя сущая субъективность и обладает ощущением; ощущение и есть как раз это вседеприсутствие единства животного во всех его членах, которые непосредственно сообщают каждое впечатление единому целому и это целое в животном начинает становиться для себя. В этом субъективном внутреннем и заключается основание того, что животное определено через самого себя, изнутри вовне, а не только извне, т. е. что оно обладает стремлением и инстинктом. В субъективности животного содержится противоречие и стремление посредством снятия этого противоречия сохранить самого себя. Это самосохранение есть привилегия живого и в еще большей мере духа. Ощущение является определенным, имеет некоторое содержание и тем самым различие в себе; это различие вначале оказывается еще совершенно идеальным, простым, снятым в единстве ощущения; снятое различие, продолжающее существовать в единстве, есть противоречие, которое снимается тем, что различие полагает себя *как* различие. Таким образом животное из своего простого отношения к самому себе ввергается в противоположность к внешней природе. Вследствие этой противоположности животное впадает в новое противоречие, ибо теперь различие полагается способом, противоречащим единству понятия; оно поэтому должно быть снято точно так же, как вначале было снято неразличенное единство. Это снятие различия происходит через то, что животное потребляет то, что предназначено для него во внешней природе, и этим себя поддерживает. Так через уничтожение чего-то другого, противостоящего животному, снова устанавливается первоначальное простое отношение его к самому себе вместе с содержащимся в нем противоречием. Для подлинного разрешения этого противоречия необходимо, чтобы то другое, к которому животное стоит в известном отношении, было равным ему самому. Это и имеет место во *взаимоотношении полов*; здесь каждый из обоих полов ощущает в другом не что-либо ему чуждое и внешнее, но самого себя или общий обоим род. Взаимоотношение полов есть поэтому кульминационный (*höchste*) пункт живой природы; на этой ступени она в полнейшей мере изъята из внешней необходимости, так как соотносящиеся друг с другом различные существа уже не являются здесь внешними друг другу, но обладают ощущением своего единства. И тем не менее душа животного все еще не свободна, ибо она всегда проявляется как нечто, составляющее единое целое с определенностью ощущения или возбуждения и связанное с одной определенностью. Только в форме единичности род существует для животного; это последнее только ощущает род, но ничего не знает о нем; в животном еще нет души для души, всеобщего как такового для всеобщего. Через снятие особенности полов, имеющее

место в процессе полового общения, животное не доходит до порождения рода; порождение в этом процессе есть опять-таки только нечто единичное. Таким образом, природа, даже на кульминационном (*höchste*) пункте своего возвышения над конечностью, снова и снова впадает в последнюю и представляет собой, таким образом, непрестанный круговорот. Равным образом и *смерть*, с необходимостью вызываемая противоречием единичности и рода, именно в силу того, что она есть пустое, уничтожающее единичность отрицание, само проявляющееся только в форме непосредственной единичности, а не как сохраняющее снятие этой единичности, — точно так же не порождает какой-либо в-себе-и-для-себя-сущей всеобщности или в-себе-и-для-себя-всеобщей единичности, какой-либо самое себя своим предметом имеющей субъективности. Таким образом, даже и в совершеннейшем образе (*Gestalt*), до которого поднимается природа, — в животной жизни понятие не достигает действительности, равной сущности его душевной природы, т. е. не достигает полного преодоления внешности и конечности присущего ему существованию. Впервые это происходит в *духе*, который именно благодаря этому, осуществляющемуся в нем преодолению, отличает себя от природы, так что это различие является не только актом внешней рефлексии о сущности духа.

Это относящееся к понятию духа снятие внешности есть то, что мы называли *идеальностью*. Все деятельности этого духа суть не что иное, как различные способы сведения внешнего к внутреннему, которое и есть сам дух, и только через это сведение, через эту идеализацию или ассимиляцию внешнего дух есть и становится духом. — Если мы рассмотрим дух несколько ближе, то в качестве первого и простейшего определения его мы найдем, что он есть «я». «Я» есть нечто совершенно простое, всеобщее. Когда мы говорим «я», мы, правда, подразумеваем нечто единичное; но так как каждый есть «я», то мы высказываем этим только нечто совершенно всеобщее. Всеобщность «я» обуславливает то, что оно может абстрагироваться от всего, даже от своей жизни. Однако дух не есть, подобно свету, нечто только абстрактно-простое, в качестве какового он рассматривался, когда речь шла о простоте души в противоположность сложности тела; скорее, напротив, дух вопреки своей простоте есть нечто саморазличенное; ибо «я» противопоставляется самому себе, делает себя своим собственным предметом и от этого, правда, только абстрактного, еще не конкретного различия, возвращается к единству с самим собой. Это при-себе-самом-бытие «я» в процессе его различения есть его бесконечность или идеальность. Но эта идеальность отстаивает себя только в отношении «я» к бесконечно многообразному, противостоящему ему веществу. Поскольку «я» овладевает этим веществом, последнее одновременно и отравляется всеобщностью «я» и проясняется ею, теряет свое отъединенное самостоятельное

существование и приобретает бытие духовное. Бесконечным многообразием своих представлений дух поэтому не только не вовлекается в пространственную внеположность, покидая свою простоту и свое при-себе-бытие, но скорее его простая самость с ничем не омрачаемой ясностью проходит через все это многообразие, не допуская его ни до какого самостоятельного существования.

Но дух не ограничивается тем, чтобы в качестве *конечного* духа, посредством своей представляющей деятельности перемещать вещи в сферу своего внутреннего мира и таким образом отнимать у вещей, правда, тоже все еще внешним путем, присущую им внешность. Напротив, в качестве *религиозного* сознания дух проникает сквозь мнимую абсолютную самостоятельность вещей — вплоть до действующей в их внутреннем существе, все собой сдерживающей единой, бесконечной мощи бога. Далее, в качестве *философского* мышления дух завершает указанную выше идеализацию вещей тем, что он познает тот определенный способ, каким составляющая их общий принцип вечная идея в них раскрывается. Посредством этого познания идеальная природа духа, уже в конечном духе проявляющая свою активность, достигает своего завершенного, наиболее конкретного оформления, дух возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа. Уже в конечном духе идеальность имеет смысл возвращающегося к своему началу движения, посредством которого дух продвигаясь вперед из своей неразличенности, как первого полагания, к некоему другому — к отрицанию этого полагания и посредством отрицания этого отрицания возвращаясь к самому себе, обнаруживает себя как абсолютная отрицательность, как бесконечное утверждение самого себя; и соответственно этой природе конечного духа мы должны рассматривать его, во-первых, в его непосредственном единстве с природой, затем в его противоположности к ней и, наконец, в таком единстве его с природой, которое указанную противоположность содержит в себе как снятую и ею является опосредствованным. Постигнутый таким образом конечный дух познается как целокупность, как идея и притом как для себя сущая, из указанной противоположности сама к себе возвращающаяся действительная идея. Но в конечном духе это возвращение идеи к себе имеет лишь свой отправной пункт, и только в абсолютном духе оно получает свое завершение, ибо только здесь идея постигает себя не в односторонней форме понятия или субъективности, и не в столь же односторонней форме объективности или действительности, но в совершенном единстве этих различных ее моментов, т. е. в ее абсолютной истине.

То, что сказано нами выше о природе духа, есть нечто, подлежащее доказательству и доказанное только в философии и не требующее никакого подтверждения со стороны нашего обычного сознания. Поскольку, однако, наше нефилософское мышление с своей стороны нуждается в том, чтобы составить себе предста-

вление о развитом понятии духа, здесь можно напомнить, что и христианское богословие понимает бога, т. е. истину, как дух, рассматривая последний не как нечто покоящееся, пребывающее в пустом безразличии, но как нечто такое, что с необходимостью входит в процесс саморазличения, полагания своего другого и только через это другое, через сохраняющее снятие его — не через отказ от него — приходит к самому себе. Богословие выражает этот процесс в форме представления, как известно, таким образом, что бог-отец (это просто всеобщее, внутри себя сущее), отказываясь от своего одиночества, создает природу (само для себя внешнее, вне себя сущее), порождает сына (свое другое «я»), но в этом другом, в силу своей бесконечной любви, созерцает сам себя, в этом другом узнает свое подобие и в нем же возвращается к своему единству. Это единство не есть уже абстрактное, непосредственное, но конкретное, различием опосредствованное единство: от отца и сына исходящий, в христианской общине достигающий своей совершенной действительности и истины святой дух. Таким необходимо признать бога, если он должен быть постигнут в своей абсолютной истине — как в-себе-и-для-себя-сущая действительная идея, — в полном согласии своего понятия со своей действительностью, а не в форме одного лишь понятия абстрактного внутри себя бытия, или в столь же неистинной форме некоторой единичной действительности, не согласующейся со всеобщностью своего понятия.

Сказанного достаточно, чтобы выяснить, чем определены различия внешней природы и духа вообще. Раскрытым здесь различием намечено в то же время и то отношение, в котором природа и дух находятся друг к другу. Так как это отношение часто понимается неправильно, то его разъяснение является здесь уместным. Мы уже сказали, что дух отрицает внешность природы, что он ассимилирует себе природу и тем самым ее идеализирует. Эта идеализация получает в конечном духе, полагающем природу вне себя, одностороннюю форму. Здесь деятельности нашей воли, как и нашего мышления, противостоит внешний материал, который, оставаясь равнодушным к изменению, предпринимаемому нами над ним, тем самым совершенно пассивно воспринимает и ту идеализацию его, которая частично проистекает для него из этих изменений. — Но иное отношение имеет силу для духа, порождающего всмирную историю. Здесь не противостоят уже друг другу, с одной стороны, внешняя предмету деятельность, а, с другой, всецело пассивный по отношению к ней предмет, но духовная деятельность направляется на внутренне в себе самом деятельный предмет, — на такой предмет, который в процессе собственной деятельности сам поднялся до того, что должно быть порождено этой его деятельностью, так что и в деятельности и в предмете налицо оказывается одно и то же содержание. Так, например, то время и тот народ, на которые, как на свой предмет, оказывала

влияние деятельность Александра и Цезаря, сами собой оказались способными подняться до того результата, который должен был быть достигнут деятельностью этих индивидуумов; время в такой же мере создало этих мужей, в какой само оно было создано ими. Они в такой же мере были орудиями духа своего времени и своего народа, в какой, наоборот, самый этот народ служил для этих героев орудием осуществления их деяний. — Только что изображенному отношению подобен и тот способ, каким философствующий дух устанавливает свое отношение к внешней природе. А именно философское мышление познает, что природа не только идеализируется нами, — что ее внеположность не есть нечто для нее самой, для ее понятия о ней безусловно непреодолимое, — но что вечная внутренне присущая природе идея, или, что то же самое, работающий во внутреннем существе в-себе-сущий дух сам осуществляет эту идеализацию, снятие этой внеположности, потому что эта форма его существования находится в противоречии с внутренней природой его собственной сущности. Философия, следовательно, должна в известном смысле только следить за тем, как природа сама же и снимает свою внешность; как она принимает обратно в центр идеи то, что само по себе внешне, или дает этому центру проявиться во внешнем; и как освобождает она скрытое в природе понятие от покрова внешности и тем преодолевает внешнюю необходимость. Этот переход от необходимости к свободе не есть простой переход, но движение по ступеням, состоящее из многих моментов, изложение которых и составляет содержание философии природы. На высшей ступени этого снятия внеположности, — в ощущении — сам по себе сущий, доселе бывший в плену у природы дух приходит к начальному моменту своего для-себя-бытия и тем самым к свободе. Посредством этого для-себя-бытия, все еще обремененного формой единичности и внешности, следовательно, также и не-свободы, природа выводится за пределы самой себя и стремится подняться до духа, как такового, т. е. до действительно свободного, благодаря своему мышлению, в форме всеобщности для себя-сущего духа.

Но уже из развитых нами до сих пор соображений становится ясным, что происхождение духа из природы не должно быть понимаемо так, будто природа есть нечто абсолютно непосредственное, первое, изначально полагающее, тогда как дух, напротив, есть нечто ею положенное; скорее наоборот, природа полагается духом, а дух есть абсолютно первое. В-себе-и-для-себя-сущий дух — не простой результат природы, но поистине свой собственный результат; он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает, — из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той и другой, т. е., истинной формой только внутри себя и только вне себя сущего духа. Иллюзия, будто бы дух опосредствован чем-то другим, устраняется самим духом, ибо он проявляет, так сказать, суверенную неблагодарность,

снимая то самое, чем он по видимости опосредствован, медиатизируя и низводя его к чему-то такому, что само существует только благодаря духу, и делая себя, таким образом, совершенно самостоятельным. — В сказанном уже заключается то, что переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе обладает бытием вне себя. Однако столь же мало указанным переходом упраздняется и определенное различие между природой и духом; ибо дух не происходит из природы естественным путем. Если в § 222 было сказано, что смерть непосредственно единичного живого существа есть выхождение духа, то это выхождение следует понимать не плотики, а духовно — не как выхождение по естеству, а как развитие понятия. Понятие снимает односторонность рода, поскольку именно род этот не находит для себя адекватного осуществления, а скорее проявляется в смерти, как сила отрицательная по отношению к действительности единичных существ. Равным образом это понятие снимает также и односторонность противоположного характера, именно односторонность животного существования, связанного с единичностью. Это двойное снятие происходит в некоей в-себе-и-для-себя всеобщей единичности, или, что то же самое, в некотором всеобщем образом для себя сущем всеобщем, — что и есть дух.

Природа, как таковая, в своем стремлении к своему внутреннему углублению не доходит до этого для себя бытия, до сознания самой себя; животное — совершеннейшая форма этого внутреннего углубления — представляет собою только чуждую всему духовному диалектику перехода от одного единичного, всю его душу собой наполняющего ощущения к другому столь же единичному ощущению, столь же исключительно в нем господствующему. Только человек впервые поднимается от единичности ощущения к всеобщности мысли, к знанию о самом себе, к постижению своей субъективности, своего «я», — одним словом, только человек есть мыслящий дух и этим — и притом единственно только этим — существенно отличается от природы. То, что принадлежит природе, как таковой, лежит позади духа; правда, дух объемлет собою всю полноту содержания природы, однако, определения природы выступают в духе совершенно иначе, чем во внешней природе.

§ 382

Сущность духа есть поэтому с формальной стороны — *свобода*, абсолютная отрицательность понятия в смысле тождества с собой. Соответственно этому формальному определению дух *может* абстрагироваться от всего внешнего, равно как и от своей собственной внешности, от своего наличного бытия; он в состоянии перенести бесконечное *страдание* отрицания своей индивидуальной

непосредственности, т. е. в этой отрицательности он может утверждающе сохранить себя и быть тождественным для себя. Эта возможность есть его абстрактная для-себя-существующая всеобщность в себе.

Прибавление. Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, само себя своим предметом имеющее, осуществленное понятие. В этом, имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности, заключается одновременно и его истина и его свобода. Истина, как сказал уже Христос, делает дух свободным; свобода делает его истинным. Свобода духа, однако, не есть только независимость от другого, приобретенная вне этого другого, но свобода, достигнутая в этом другом, — она осуществляется не в бегстве от этого другого, но посредством преодоления его. Дух может выходить из своей абстрактной в-себе-сущей всеобщности, из своего простого отношения к себе, он может внутри себя самого полагать определенное, действительное различие, — нечто другое, чем то, что есть простое «я», следовательно нечто отрицательное. Это отношение к другому для духа не только возможно, но и необходимо, потому что через другое и через снятие этого другого он приходит к тому, чтобы оправдать себя и в действительности быть тем, чем он и должен быть по самому своему понятию, именно идеальностью внешнего — идеей, возвращающейся из своего инобытия к себе самой, или, выражаясь абстрактнее, — внутри себя самого различающимся и в своем различии при-и-для-себя-сущим всеобщим. Иное, отрицание (*das Negative*), противоречие, раздвоение — все это принадлежит, следовательно, к природе духа. В этом раздвоении содержится возможность *страдания*. Страдание поэтому не извне пришло к духу, как это воображали, ставя вопрос о том, каким образом страдание вообще пришло в мир. И столь же мало, как и страдание, приходит извне к духу также и *зло* — отрицание в-себе-и-для-себя-сущего бесконечного духа; зло, напротив, есть не что иное, как дух, ставящий себя на острие своей обособленности. Поэтому даже в этом высшем раздвоении, в этом отрыве себя от корня своей в себе сущей нравственной природы, в этом полнейшем противоречии с самим собой, — дух все же остается тождественным с собой и потому свободным. То, что принадлежит к внешней природе, гибнет в силу противоречия; так, например, если бы золоту был придан другой удельный вес, чем оно имеет, то как золото оно должно было бы перестать существовать. Но дух обладает силой сохраняться и в противоречии, а следовательно, и в страдании, возвышаясь как над злом, так и над недугом. Обыкновенная логика ошибается поэтому, думая, что дух есть нечто, всецело исключаящее из себя противоречие. Всякое сознание, напротив, содержит в себе некоторое единство и некоторую разделенность и тем самым противоречие: так, например, представление дома есть нечто моему «я» вполне против-

речащее и тем не менее им переносимое. Противоречие, однако, потому переносится духом, что этот последний не имеет внутри себя никакого такого определения, про которое он не знал бы, что оно положено им самим и, следовательно, им же самим может быть снова снято. Эта власть духа над всем имеющимся в нем содержанием составляет основу свободы духа. Однако в своей непосредственности дух свободен только в себе, только по своему понятию, или в возможности, но еще не в действительности. Действительная свобода не есть поэтому нечто непосредственно сущее в духе, но нечто такое, что еще только должно быть порождено его деятельностью. Как такого породителя своей свободы нам предстоит рассмотреть дух в науке. Все развитие понятия духа представляет собой только самоосвобождение духа от всех форм существования, не соответствующих его понятию; освобождение, осуществляемое благодаря тому, что эти формы преобразуются в некоторую действительность, полностью соответствующую понятию духа.

§ 383

Эта всеобщность есть также *наличное бытие* духа. В качестве для-себя-сущего всеобщее оказывается себя *обособляющим* и в этом смысле тождеством с собой. Определенность духа есть поэтому его *манифестация*. Он не какая-либо определенность или содержание, коего обнаружение или внешность была бы только отличной от этого содержания формой; так что он не открывает *нечто*, но его определенность и содержание и есть это открывание. Его возможность есть поэтому непосредственно бесконечная, абсолютная *действительность*.

Прибавление. В предшествующем мы признали различающую определенность духа в *идеальности*, в снятии инобытия идеи. Если в только что приведенном § 383 указывается на «манифестацию» как на определенность духа, то это не есть какое-либо новое, второе определение его, но только развитие того определения, о котором шла речь раньше. Ибо через снятие своего инобытия логическая идея, или в-себе-сущий дух и становится как раз тем, чем дух есть для себя, т. е. дух открывается самому себе. Для-себя-сущий дух, или дух как таковой, есть, следовательно, в отличие от самому себе неизвестного, только нам открывающегося, во внеположность природы излившегося, в себе сущего духа — не только другому, но самому себе открывающееся нечто, или, что то же самое, нечто такое, что в своей собственной стихии, а не в каком-либо чуждом ему материале осуществляет свое открывание. Это определение присуще духу как таковому; оно поэтому имеет для него значение не только поскольку он просто относит себя к самому же себе, т. е. к «я», себя самого имеющему предме-

том, но также, поскольку он выходит за пределы своей абстрактной для-себя-сущей всеобщности и внутри самого себя полагает определенное различие, иное сравнительно с тем, что он есть. Ибо дух не теряется в этом другом, но скорее сохраняется и осуществляется в нем, отпечатлевает в нем свое внутреннее существо, делает это другое соответствующим ему наличным существованием и, следовательно, — посредством этого снятия другого, посредством определенного действительного различия, — приходит к конкретному для-себя-бытию, к определенному самооткровению. Дух открывает поэтому в другом только самого себя, свою собственную природу, но эта природа и состоит в самооткровении; самооткровение само есть поэтому содержание духа, а не какая-то только внешне к содержанию духа привходящая форма; посредством своего откровения дух раскрывает, следовательно, не какое-либо, от его формы отличное содержание, но свою же, всю полноту содержания духа выражающую, форму, а именно свое самооткровение. Форма и содержание в духе, следовательно, тождественны друг с другом. Правда, откровение представляют себе обычно как пустую форму, к которой содержание должно еще только присоединиться извне, причем под содержанием понимают нечто внутри себя сущее, нечто держащее себя в самом себе, тогда как под формой, наоборот, понимают внешний способ отношения содержания к чему-то другому. В спекулятивной логике, однако, доказывается, что в действительности содержание не есть только нечто внутри себя сущее, но нечто такое, что через самого себя вступает в отношение с другим, как и, наоборот, форма поистине не есть только нечто несамостоятельное, по отношению к содержанию внешнее, но должна быть понята скорее как то самое, что и делает содержание содержанием, чем-то внутри себя сущим, чем-то отличным от другого. Подлинное содержание заключает, следовательно, форму в самом себе, и подлинная форма и есть ее же собственное содержание. Но дух мы и должны понимать как такое подлинное содержание и как такую подлинную форму. — Чтобы ясным сделать для представления это существующее в духе единство формы и содержания — откровения и того, что в нем открывается, — для этого можно вспомнить об учении христианской религии. Христианство говорит: бог открыл себя через Христа, своего едиnorodного сына. Это положение усваивается представлением прежде всего в том смысле, будто Христос есть только орудие откровения, — как если бы то, что таким образом раскрыто в откровении, было бы чем-то иным сравнительно с тем, что в этом откровении раскрывается. Упомянутое положение, однако, поистине имеет скорее *тот* смысл, что бог сам осуществил это откровение, что его природа и состоит именно в том, чтобы иметь сына, т. е. саморазличаться, делать себя конечным, но в этом своем саморазличении все-таки оставаться при себе, созерцать и открывать себя в сыне и через это единство с сыном, через это для-себя-бытие в другом, быть

абсолютным духом; так что сын не есть только простое орудие откровения, но сам же есть и содержание откровения.

И совершенно так же, как дух представляет собой единство формы и содержания, он является единством возможности и действительности. Под возможным вообще мы понимаем еще нечто внутреннее, что не дошло еще до обнаружения, до откровения. Но мы только что видели, что дух, как таковой, и существует лишь постольку, поскольку сам открывает себя самому же себе. Его действительность, которая и состоит как раз в его откровении, принадлежит поэтому к понятию о нем. Правда, в конечном духе понятие духа не получило еще своего абсолютного осуществления; но абсолютный дух есть абсолютное единство действительности и понятия, или возможности духа.

§ 384

Процесс откровения (Das Offenbaren), будучи в качестве откровения *абстрактной* идеи непосредственным переходом, *становлением* природы, в качестве откровения свободного духа есть полагание природы как *своего* мира, — это такое полагание, которое в качестве рефлексии есть в то же время *предполагание* мира, как самостоятельной природы. Процесс откровения в понятии есть созидание природы, как бытия духа, в котором последний дает себе *утверждение* и *истину* своей свободы.

★ *Абсолютное есть дух*; таково высшее определение абсолютного. — Найти это определение и понять его смысл и содержание — в этом заключалась, можно сказать, абсолютная тенденция всего образования и философии — к этому пункту устремлялась вся религия и наука; только из этого устремления может быть понята всемирная история. Слово и *представление* духа были найдены весьма рано, и содержание христианской религии состоит в том, чтобы дать познать бога как духа. Постигнуть в его подлинной стихии — в понятии то, что здесь *дано* представлению и что *в себе* есть сущность, — это и есть задача философии, которая до тех пор не получит истинного и имманентного решения, пока понятие и свобода не станут ее предметом и ее душой.

Прибавление. Самооткровение есть некоторое вообще существующее духу определение; оно имеет, однако, *три* различных формы. *Первый* способ, каким открывается в-себе-сущий дух, или логическая идея, состоит в превращении идеи в непосредственность внешнего и обособленного существования. Это превращение есть становление природы. И природа есть нечто положенное, но положенность ее имеет форму непосредственности, бытия вне идеи. Эта форма противоречит внутреннему существу самое себя полагающей, из своих предпосылок самостоятельно себя порождающей идеи. Идея, или дремлющий в природе

в-себе-сущий дух, снимает поэтому внешность, обособление и непосредственность природы, создает себе наличное бытие, соответствующее его внутренней сущности и всеобщности, и становится благодаря этому рефлексированным для себя сущим, самосознающим, пробужденным духом, или духом как таковым. — Тем самым дана *вторая* форма откровения духа. На этой ступени дух, более уже не излитый во внеположность природы, противопоставляет себя как нечто для-себя-сущее, самооткрывающееся бессознательной природе, одинаково и скрывающей его и раскрывающей. Он делает природу на этой ступени своим предметом, размышляет о ней, снова вбирает внешность природы в свое внутреннее существо, идеализирует природу и, таким образом, в своем предмете становится предметом для себя. Но эта первая стадия для-себя-бытия духа сама есть еще нечто непосредственное, абстрактное, не абсолютное; на этой стадии (*durch dasselbe*) вне-себя-бытие духа еще не снято абсолютно. Просыпающийся дух еще не познает здесь своего единства со скрытым в природе в-себе-сущим духом, при этом он стоит к природе во внешнем отношении, не проявляется как все во всем, но только как одна сторона отношения. Правда, в своем отношении к другому этот просыпающийся дух оказывается также предметом своей собственной рефлексии и, тем самым, самосознанием, но он оставляет это единство сознания и самосознания еще настолько внешним, пустым, поверхностным, что самосознание и сознание все еще продолжают распадаться. Дух, несмотря на свое при-себе бытие, в то же время оказывается не при себе, а при другом, и его единство с в-себе-сущим духом, деятельным в другом, не становится еще единством для него. Дух полагает здесь природу как нечто, что является предметом рефлексии в нем самом, как свой мир; он отнимает у природы форму чего-то другого по отношению к нему самому; противостоящее ему другое он делает чем-то им положенным; но в то же время это другое остается чем-то от него независимым, непосредственно наличным, что не положено духом, а только им предположено, чем-то таким, полаганность чего предшествует рефлексированному мышлению. Положенность природы духом с этой точки зрения еще не является, таким образом, абсолютной, но чем-то таким, что только получается в рефлексированном сознании; природа еще не понимается поэтому здесь как такая, которая осуществляется лишь бесконечным духом, как его создание. Дух имеет здесь, следовательно, еще некоторый предел в природе и именно вследствие этого предела является конечным духом. — И вот этот предел и снимается абсолютным знанием, которое представляет собой *третью* и высшую форму откровения духа. На этой ступени исчезает дуализм самостоятельной природы, или, что то же, излившегося во внеположность духа, с одной стороны, и духа, только еще начинающего становиться духом для себя, но еще не понимающего своего единства с тем первым духом, с другой стороны. Абсолютный дух

постигает себя как такой, который сам же и полагает бытие, сам является своим другим, сам порождает природу и конечный дух, так что это другое теряет по сравнению с ним всякую видимость самостоятельности. Оно совершенно перестает быть для него пределом и является только средством, при помощи которого дух достигает абсолютного для себя бытия, абсолютного единства в-себе-бытия и своего для-себя-бытия, своего понятия и своей действительности.

Высшее определение абсолютного состоит в том, что оно не только вообще есть дух, но что оно абсолютно себя открывающий, самосознающий, бесконечно творческий дух, который мы только что обозначили как третью форму откровения. Подобно тому, как в науке мы продвигаемся от изображенных несовершенных форм откровения духа к его высшей форме, так точно и всемирная история открывает перед нами ряд концепций вечного, где только в качестве заключительного звена выступает понятие абсолютного духа. Восточные религии, не исключая иудейской, остаются еще при абстрактном понятии бога и духа; это делает даже и эпоха просвещения, желающая признать только бога-отца; ибо бог-отец сам для себя есть нечто в себе замкнутое, абстрактное, следовательно, еще не духовное, еще не истинный бог. В греческой религии бог, во всяком случае, начал открывать себя определенным образом. Изображение греческих богов имело своим законом красоту, природу, поднятую на высоту духовного. Прекрасное не остается здесь абстрактно идеальным, но в своей идеальности оно в то же время совершенно определено, индивидуализировано. Однако греческие боги первоначально изображались только при посредстве чувственного созерцания или также представления, но еще не были постигнуты мыслью. Но чувственный элемент может выражать целокупность духа только как внеположность, как круг индивидуальных духовных обликов; охватывающее все эти облики единство остается поэтому совершенно неопределенной, чуждой силой, противостоящей богам. Только в христианской религии сама в себе различенная единая природа бога, целокупность божественного духа нашла свое откровение в форме единства. Это, в самом способе представления данное, содержание философия должна поднять до формы понятия, или абсолютного знания, что и составляет, как было сказано, высшее откровение упомянутого содержания.

ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ

§ 385

Развитие духа состоит в том, что он:

1) *существует* в форме отношения к самому себе; что в его пределах идеальная целокупность идеи, т. е. то, что составляет

его понятие, становится таковой для него, и его бытие состоит в том, чтобы быть при себе, т. е. быть свободным, — это *субъективный дух*.

2) в *форме реальности*, как подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость, — это *объективный дух*.

3) как *в себе и для себя сущее* и вечно себя порождающее *единство* объективности духа и его идеальности или его понятия, дух в его абсолютной истине, — это *абсолютный дух*.

Прибавление. Дух есть всегда идея; но первоначально он есть только *понятие* идеи, или идея в ее неопределенности, в абстрактнейшем виде реальности, т. е. в форме бытия. В начале мы имеем только совершенно общее, неразвитое определение духа, а не то, что составляет его особенную природу. Это особенное мы получаем только тогда, когда мы от одного переходим к другому, ибо особенное содержит в себе одно и другое; но именно этого перехода мы в начале-то еще и не сделали. Реальность духа сначала является, следовательно, еще совершенно всеобщей, не обособившейся: развитие этой реальности завершается поэтому лишь всей философией духа в целом. Но еще совершенно абстрактная, непосредственная реальность есть природность, полная чуждость духовному (*Ungeistigkeit*). В силу этого основания ребенок находится еще в плену у природы, имеет только естественные стремления, является духовным человеком еще не в действительности, а только в возможности или только по своему понятию. Первая ступень реальности понятия духа, именно потому, что она является еще совершенно абстрактной, непосредственной, принадлежащей к природе (*Natürlichkeit*), должна быть обозначена как совершенно несоответствующая духу, а его истинная реальность, напротив, должна быть определена как целокупность развитых моментов понятия, какое и остается душой, единством этих моментов. К этому развитию своей реальности понятие духа продвигается с необходимостью; ибо форма непосредственности, неопределенности, каковую форму реальность понятия имеет первоначально, внутренне противоречит ему. То, что кажется непосредственно существующим в духе, не есть нечто подлинно-непосредственное, но нечто само в себе положенное, опосредствованное. Через это противоречие дух побуждается к тому, чтобы снять то непосредственное, то другое, в качестве чего он сам себя предполагает. Через это снятие дух впервые приходит к самому себе, он выступает *в качестве* духа. Нельзя поэтому начинать с духа, как такового, но приходится начинать только с некоторой несоответствующей ему реальности. Правда, дух уже с самого начала есть дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух. Не он с самого начала овладевает уже понятием о себе, но только мы, рассматривающие его, познаем его понятие. То, что дух приходит к тому, чтобы знать то, что он есть, это и составляет его реализацию. Дух по

существу есть только то, что он знает о себе самом. Первоначально он есть только дух в себе; его становление для себя составляет его осуществление. Но духом для себя он становится только через то, что он себя обособляет, определяет себя, или делает себя своим предположением, своим другим, прежде всего относя себя к этому другому, как к своей непосредственности, но в то же время и снимая его как другое. До тех пор, пока дух находится в отношении к самому себе, как к некоему другому, он является только *субъективным* духом, — духом, берущим свое начало из природы, и первоначально только природным духом. Но вся деятельность субъективного духа сводится к тому, чтобы постигнуть себя в себе самом, раскрыть себя как идеальность своей непосредственной реальности. Если этот субъективный дух поднял себя до для-себя-бытия, тогда он уже более не субъективный, но *объективный* дух. В то время как субъективный дух вследствие своего отношения к некоему другому еще не свободен, или, что то же, свободен только *в себе*, — в духе объективном свобода, знание духа о себе самом, как о свободном, приобретает уже форму наличного бытия (Dasein). Объективный дух есть лицо, и, как таковое, имеет в собственности реальность своей свободы. Ибо в собственности вещь становится тем, что она есть, именно она полагается как что-то несамостоятельное и как такое, что по существу имеет лишь значение быть реальностью свободной воли некоторого лица и тем самым быть неприкосновенной для всякого другого лица. Здесь мы видим нечто субъективное, что знает себя свободным, и вместе с тем видим внешнюю реальность этой свободы; дух приходит поэтому здесь к своему для-себя-бытию, объективность духа входит в свои права. Так дух выходит из формы простой субъективности. Полное осуществление этой свободы, в собственности еще несовершенной, еще только формальной, завершение реализации понятия объективного духа достигается впервые только в государстве, в котором дух развивает свою свободу до степени мира, положенного им самим, до нравственного мира. Однако дух должен перешагнуть и эту ступень. Недостаток этой объективности духа состоит в том, что она есть только положенная объективность. Мир должен быть снова отпущен духом на свободу; то, что положено духом, должно быть в то же время постигнуто и как непосредственно сущее. Это происходит на *третьей* ступени духа, на точке зрения *абсолютного* духа, т. е. на точке зрения искусства, религии и философии.

§ 386

Две первые части *учения о духе* объемлют *конечный* дух. Дух есть бесконечная идея; конечность же имеет здесь значение несоответствия понятия и реальности с тем определением конечности, по которому она есть излучение видимости (Scheinen) внутри по-

нения о духе, — видимость (Schein), которую, взятую *в себе*, дух полагает себе как предел, для того, чтобы через снятие его располагать *для себя* свободой и знать ее, как *свою* сущность, т. е. быть *проявленным* (manifestirt) безусловно. Различные ступени этой деятельности, задерживаться на которых, как на видимости, и пробегать которые составляет определение конечного духа, суть ступени его освобождения — освобождения, в абсолютной истине которого составляют нечто одно и *преднахождение* мира как чего-то заранее предположенного и готового, и *порождение* его как самим духом положенного, и освобождение от него, — в истине, до бесконечной формы которой, как до ее знания, очищается видимость.

★ Определение *конечности* фиксируется преимущественно *рассудком* по отношению к духу и к *разуму*. При этом удерживают *точку зрения* конечности как *последнюю* не только для дела рассудка, но и для целей морали и религии, и считают чрезмерным притязанием мышления и даже безумием стремление выйти за пределы указанной точки зрения. — Но, конечно, самой плохой из добродетелей было бы такое *смирение* мышления, которое превращает *конечное* во что-то безусловно прочное, *абсолютное*, как равным образом самым неосновательным из всех познаний было бы то, в котором останавливаются на чем-то таком, что не имеет в себе самом своего основания. Определение *конечности* давно уже нашло в надлежащем месте, в логике, свое освещение и разъяснение. Это определение по отношению к получившим затем дальнейшее определение, но все еще простым логическим формам (Gedankenformen) конечности — как и вся остальная философия по отношению к конкретным формам конечности — указывает только на то, что конечное не обладает *бытием*, т. е. не обладает истинным бытием, а представляет собой только некоторый момент *перехода* и *выхода* за пределы самого себя. — Конечное предыдущих сфер есть диалектика, состоящая в том, чтобы это конечное уничтожалось посредством *другого* и в другом. Дух же, понятие и это *в себе* вечное, состоит как раз в том, чтобы в себе самом осуществлять уничтожение ничтожного, приводить к тщете тщетное. — Вышеупомянутое смирение есть удержание этого тщетного, конечного, вопреки истинному, и потому само оно суетно. Эта суетность в развитии самого духа раскрывается как высшая степень его углубления в свою субъективность, как внутреннейшее противоречие и тем самым как поворотный пункт, как *зло*.

Прибавление. Субъективный и объективный дух еще конечны. Необходимо, однако, знать, какой смысл имеет конечность духа. Обыкновенно ее представляют себе как абсолютный предел, как некое прочное качество, по удалении которого дух перестал бы быть духом; совершенно так же, как сущность природных вещей связана с определенным качеством, как, например, золото не может быть отделено от своего удельного веса или то или иное

животное не может быть без когтей, без резцов и т. п. Однако в действительности конечность духа нельзя рассматривать как какое-то прочное определение, но ее надо познать как простой момент. Ибо дух, как уже раньше было сказано, по существу своему есть идея в форме идеальности, т. е. отрицаемости конечного. Конечное имеет, следовательно, в духе только значение чего-то снятого, а не сущего. Собственное качество духа есть поэтому скорее истинная бесконечность, т. е. та бесконечность, которая не односторонне противостоит конечному, но в себе самой содержит конечное, как момент. Совершенно пустым выражением будет поэтому сказать — существуют конечные духи. Дух как дух не конечен, он *содержит* конечность внутри себя, но только как такую, которая подлежит снятию и уже снята. Подлинное определение конечности, более точное разъяснение которого не может быть здесь дано, должно иметь тот смысл, что конечное есть некоторая несоответствующая своему понятию реальность. Так солнце есть нечто конечное, потому что оно не может быть мыслимо без чего-то другого, так как к реальности его понятия относится не только оно само, но и вся солнечная система. Больше того, вся солнечная система есть нечто конечное, потому что каждое небесное тело в этой системе имеет в отношении к каждому другому ее телу видимость самостоятельности и, следовательно, вся эта реальность в целом еще не соответствует своему понятию, еще не представляет собой той идеальности, которая составляет сущность понятия. Только реальность *духа* есть идеальность, только в духе, следовательно, осуществляется абсолютное единство понятия и реальности и, тем самым, истинная бесконечность. Уже тот факт, что мы нечто знаем о пределе, есть доказательство того, что мы находимся вне его, не ограничены им. Природные вещи именно потому и конечны, что их предел налицо не для них самих, а только для нас, сравнивающих их между собой. И самих себя мы делаем конечными именно тем, что мы нечто другое принимаем в наше сознание. Но как раз поскольку мы знаем об этом другом, мы уже выходим за этот предел. Только не знающий ограничен, ибо он не знает о своем пределе; тот же, например, кто знает о пределе, тот знает о нем не как о пределе своего знания, но как о чем-то опознанном, как о чем-то принадлежащем к его знанию; только неопознанное было бы пределом знания; опознанный предел, напротив, не является его пределом, поэтому иметь о своем пределе знание, значит знать свою неограниченность. Но если дух объявляется беспредельным, истинно бесконечным, то это еще не должно означать, что в духе совсем не может быть никакого предела: скорее, напротив, наша задача — познать, что дух должен определить себя и, следовательно, сделать себя конечным, ограничить себя. Но рассудок неправ, когда рассматривает эту конечность духа как застывшую, а различие между пределом и бесконечностью как абсолютно прочное, и соответственно

этому утверждает, будто дух является *или* ограниченным *или* неограниченным. Конечность, правильно постигнутая, содержится, как сказано, в бесконечности, предел — в беспредельном. Дух является поэтому *в такой же мере* конечным, *как* и бесконечным, и он не есть *ни* только одно, *ни* только другое. Превращаясь в конечное, он остается бесконечным, ибо снимает конечность в себе. В нем нет ничего безусловно прочного, сущего, скорее все в нем есть нечто идеальное, нечто только являющееся. Так, бог именно потому, что он дух, должен определять себя, полагать конечность в себе (иначе он был бы только мертвой пустой абстракцией); но так как реальность, которую он дает себе посредством своего самоопределения, есть вполне соответствующая ему реальность, то бог в силу ее не становится сам чем-то конечным. Предел, следовательно, *не существует* в боге и духе, но лишь полагается духом, чтобы быть снятым. Только на мгновение дух может казаться остающимся в конечности. Посредством своей идеальности он возвышается над этой конечностью, знает о пределе, что он не есть безусловно прочный предел. Поэтому он за него выходит, от него освобождается; и это освобождение не есть — как полагает рассудок — никогда не завершенное, всегда являющееся только целью стремление в бесконечное, но дух вырывается из этого идущего в бесконечность процесса, абсолютно освобождается от предела, от своего другого, и таким образом приходит к абсолютному для-себя-бытию, делает себя подлинно бесконечным.

ПЕРВЫЙ ОТДЕЛ

ФИЛОСОФИИ ДУХА

СУБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

§ 387

Дух, развивающийся в своей идеальности, есть дух *познающий*. Но познание не понимается здесь просто как определенность идеи, поскольку она есть логическая идея (§ 223), но понимается так, как *конкретный* дух определяет себя к этому познанию.

Субъективный дух есть:

А) Дух *в себе*, или *непосредственный*; в этом смысле он есть *душа*, или *природный дух*; предмет

антропологии.

В) Дух *для себя*, или *опосредствованный*, понятый еще как тождественная рефлексия внутри себя и по отношению к другому; дух *в отношении* или *обособлении*; *сознание* — предмет

феноменологии духа.

С) *Себя внутри себя определяющий* дух как субъект для себя — предмет

психологии.

В *душе пробуждается сознание*; сознание *полагает себя как разум*, который непосредственно пробудился, как себя знающий разум, освобождающий себя посредством своей деятельности до степени объективности, до сознания своего понятия.

★ Подобно тому, как вообще в понятии *определенность*, которая в нем обнаруживается, означает *прогресс в его развитии*, так точно и в духе каждая определенность, в которой он себя раскрывает, есть момент развития и дальнейшего определения, его продвижение вперед к своей *цели*, чтобы сделать себя тем и стать *для себя* тем, что он есть *в себе*. Каждая ступень является сама по себе таким процессом; продукт же его состоит в том, что тем, чем дух был в начале *в себе*, т. е. только *для нас*, он стал теперь *для самого себя* (т. е. для той формы его, которую дух получает в этом развитии). Психологический, или обычный, способ рассмотрения лишь повествует о том, что представляет собой дух или душа, что с ней *происходит*, что она *делает*; так что душа предпо-

лагается здесь уже как готовый субъект, в котором подобные определения выступают только как его *обнаружения* и из которых должно быть познано, что она *есть* — какими способностями и силами она внутри себя обладает. Но при этом не сознают, что *обнаружение* того, что представляет собой душа, полагает *для нее* в понятии то же самое, через что она получила высшее определение. — От рассмотренного здесь прогрессивного развития духа следует отличать и из него исключать то, что составляет образование и воспитание. Сфера этого последнего относится *только* к *единичным* субъектам как к таковым, чтобы всеобщий дух в них получил осуществление. С философской точки зрения дух как таковой даже по самому своему понятию, рассматривается как сам себя образующий и воспитывающий, а все его обнаружения как моменты его самопорождения к-самому-себе, его смыкания с самим собой, вследствие чего только он и есть в действительности осуществленный дух.

Прибавление. В § 385 дух был различен по своим трем главным формам как субъективный, объективный и абсолютный дух, и в то же время была намечена необходимость перехода от первой формы ко второй и от второй к третьей. Ту форму духа, которую мы должны рассмотреть прежде всего, мы называли *субъективным* духом, потому что здесь дух находится еще в сфере своего неразвитого понятия, еще не сделал своего понятия предметным. Но в этой своей субъективности дух в то же время и объективен, обладает непосредственной реальностью, через снятие которой он только и становится впервые духом для себя, достигает самого себя, приходит к постижению своего понятия, своей субъективности. Можно было бы поэтому с одинаковым правом сказать, что дух прежде всего объективен и только еще должен стать субъективным, как и, наоборот, что первоначально он субъективен и только еще должен сделать себя объективным. Различие субъективного и объективного духа нельзя, следовательно, рассматривать как что-то неподвижное. Уже с самого начала перед нами дух не как простое понятие, не как нечто просто субъективное, но как идея, как единство субъективности и объективности; и каждое дальнейшее движение есть выходение за пределы первой простой субъективности духа, прогресс в развитии реальности, или объективности духа. Это развитие порождает целый ряд оформлений (*Gestaltungen*), которые, правда, должны быть указаны эмпирией, однако, в философском рассмотрении не должны быть внешне поставлены рядом друг с другом, но должны быть познаны как соответствующее выражение необходимого ряда определенных понятий; и для философского мышления они представляют интерес лишь постольку, поскольку они такой ряд понятий выражают. — Но на первых порах мы можем наметить различные оформления (*Gestaltungen*) субъективного духа только предварительно; лишь через определенное развитие этого духа выступит их необходимость.

Три главные формы субъективного духа суть: 1) *душа*, 2) *сознание* и 3) *дух как таковой*. В качестве души дух имеет форму абстрактной *всеобщности*; как сознание — форму *обособления*; как для себя сущий дух — форму *единичности*. Так изображается в развитии духа развитие понятия. Почему части науки, соответствующие упомянутым трем формам субъективного духа, получили в предшествующем параграфе названия *антропологии*, *феноменологии* и *психологии* — это станет ясным из ближайшего, но все еще предварительного, указания содержания науки о субъективном духе.

Начало нашего рассмотрения должен составить непосредственный дух; но это есть *природный дух*, *душа*. Допустить мысль, что следует начинать с чистого понятия о духе, было бы ошибкой, ибо, как уже было сказано, дух есть всегда идея, следовательно, осуществленное понятие. Но в начале понятие о духе еще не может обладать опосредствованной реальностью, которую оно получает в абстрактном мышлении. Правда, его реальность в начале также должна уже быть абстрактной — только через это соответствует она идеальности духа, — но она по необходимости еще неопосредствованная, еще не положенная, следовательно, только сущая, внешняя духу, данная через природу. Мы должны поэтому начинать с духа, который еще пленен природой, еще связан со своей телесностью, еще не есть дух, обладающий при-себе-бытием, — мы должны начинать с еще не свободного духа. Эта, если можно так выразиться, основа человека есть предмет антропологии. В этой части науки о субъективном духе понятие духа, о котором здесь идет речь, существует только в нас, рассматривающих дух, а еще не в самом предмете. Предметом нашего рассмотрения является здесь только чисто сущее понятие духа, еще не постигшего своего понятия, — только вне-себя-сущий дух.

Первое, с чем имеет дело *антропология*, есть качественно определенная, к своим природным определениям привязанная душа (сюда относятся, например, расовые различия). Из этого непосредственного единосущия со своей природностью душа переходит к противоположности и даже борьбе с ней (сюда относятся состояния сумасшествия и сомнамбулизма). За этой борьбой следует победа души над своей телесностью, снижение и сниженность этой телесности до некоего знака, до изображения души. Так идеальность души выступает наружу в ее телесности, так эта реальность духа идеально полагается неким способом, который сам, однако, является еще телесным.

В *феноменологии* души, посредством отрицания своей телесности, поднимается уже до чистого идеального тождества с собой, становится сознанием, становится «я», в противоположность к своему другому существует для себя. Но эта первая стадия для-себя-бытия духа еще обусловлена через другое, из которого дух происходит. «Я» еще совершенно пусто, представляет собой

совершенно абстрактную субъективность, полагает все содержание непосредственного духа вне себя и относится к нему как к некоторому заранее данному миру. Так то, что на первых порах было только предметом для нас, хотя и становится предметом для самого духа, но «я» не знает еще, что то, что ему противостоит, есть не что иное, как сам природный дух. Поэтому «я», несмотря на свое для-себя-бытие, в то же время все-таки не есть «я» для себя, так как оно существует только в отношении к другому, в отношении к некоторому данному. Свобода «я» есть, следовательно, только абстрактная, обусловленная, относительная. Правда, дух здесь уже не погружен более в природу, но рефлексирован в себе и отнесен к природе, однако он только *является*, только стоит в отношении к действительности, не есть еще *действительный* дух. Вот почему ту часть науки, в которой рассматривается эта форма духа, мы называем *феноменологией*. Поскольку, однако, «я», выходя из своего отношения к другому, рефлексивирует в себя, постольку оно становится самосознанием. В этой форме «я» на первых порах знает себя только как ненаполненное «я», а всякое конкретное содержание как нечто другое. Деятельность «я» состоит здесь в том, чтобы заполнить пустоту своей абстрактной субъективности, вобрать объективное внутрь себя, а субъективное, напротив, сделать объективным. В силу этого самосознание снимает односторонность своей субъективности, выходит из своей обособленности, из своей противоположности объективному, поднимается до обе эти стороны объемлющей всеобщности и внутри себя изображает единство себя самого с сознанием, ибо содержание духа становится здесь объективным, как в сознании, и в то же время субъективным, как в самосознании. Это всеобщее самосознание в себе или для нас есть *разум*; но только в третьей части науки о субъективном духе разум становится сам для себя предметным.

Эта *третья* часть, *психология*, рассматривает дух как таковой, дух, как он в предмете относится только к самому себе, и здесь имеет дело только со своими собственными определениями, постигает свое собственное понятие. Так дух приходит к истине, ибо теперь единство в простой душе, еще непосредственное, еще только абстрактное единство субъективного и объективного, снова оказывается восстановленным как опосредствованное через снятие возникающей в сознании противоположности этих определений. Идея духа, следовательно, из противоречащей ей формы простого понятия и из столь же противоречащего ей разобщения ее моментов достигает здесь опосредствованного единства и тем самым истинной действительности. В этом образе дух есть *для себя самого сущий разум*. Дух и разум стоят друг к другу в таком же отношении, как тело и тяжесть, как воля и свобода; разум образует субстанциальную природу духа; он есть только другое выражение для истины, или идеи, составляющей сущность духа; но только дух как таковой

знает, что его природа есть разум и истина. Дух, объемлющий обе стороны, — субъективность и объективность, — полагает себя затем, во-первых, в форме субъективности — и тогда он есть *интеллигенция*, во-вторых, в форме объективности — и тогда он есть *воля*. Интеллигенция, сама еще на первых порах не осуществленная, снимает свою не соответствующую понятию духа форму субъективности тем, что противостоящее ей объективное содержание, еще обремененное формой данности и единичности, она измеряет абсолютным масштабом разума, придает этому содержанию разумность, влагает в него идею, превращает его в конкретное всеобщее, и таким образом принимает его в себя. Этим интеллигенция достигает того, что то, что она знает, не есть уже абстракция, но объективное понятие, и что, с другой стороны, предмет теряет форму данного и получает образ (*Gestalt*), в котором содержание присуще самому духу. Поскольку, однако, интеллигенция достигает сознания, содержание берется ею из самой себя, она становится практическим духом, только самого себя полагающим своею же целью — духом как волей, которая начинает не с некоторого извне данного единичного, подобно интеллигенции, но с такого единичного, о котором воля знает, что оно коренится в ней самой. Исходя затем из этого содержания, стремлений и склонностей, воля, рефлектируясь в себя, относит его ко всеобщему, и, наконец, поднимается до желания всеобщего в-себе-и-для-себя, до свободы, до своего понятия. Достигнув этой цели, дух в такой же мере возвращается к своему началу, к единству с самим собой, в какой он продвигается вперед к абсолютному, подлинно внутри себя определенному единству с собой, — единству, в котором определения не суть уже определения природы, но определения понятия.

А.

АНТРОПОЛОГИЯ

ДУША

§ 388

Дух стал в качестве такового истиной природы. Помимо того, что в идее вообще этот результат имеет значение истины или скорее первого по сравнению с предшествующим, — становление или переход в понятие имеет более определенное значение *свободного решения*. Ставший дух имеет поэтому тот смысл, что природа в себе самой снимает себя как нечто неистинное, и дух,

таким образом, предполагает себя в качестве такой *простой* всеобщности — уже не *вне-себя-сущей* в телесной единичности, но в своей конкретизации и целокупности, — в которой он есть *душа*, но еще не дух.

§ 389

Душа не только имматериальна для себя, но она есть всеобщая имматериальность природы, ее простая идеальная жизнь. Она есть *субстанция*, абсолютная основа всякого обособления и всякого разведения духа, так что *он* в ней имеет весь материал своего определения, а она остается всепроникающей, тождественной идеальностью этого определения. Но в этом, еще абстрактном, определении она есть только *сон* духа — *пассивный* *νοῦς* Аристотеля, представляющий собой в *возможности* — все.

★ Вопрос об имматериальности души только в том случае может представлять интерес, если, с одной стороны, материя представляется как нечто *истинное*, а, с другой стороны, дух рассматривается как *вещь*. Но даже и под руками физиков материя в новейшее время испытала известное утончение: они пришли к признанию *невесомых* веществ в виде теплоты, света и т. д., к чему они легко могли бы причислить также пространство и время. Эти невесомые вещества, утратившие присущее материи свойство тяжести, а в известном смысле также способность оказывать сопротивление, все-таки в других отношениях имеют еще чувственное наличное бытие — *вне-себя-бытие*. Но *жизненной материи*, которую тоже можно отнести к числу этих невесомых веществ, недостает уже не только тяжести, но и всякого другого наличного бытия, на основании которой ее все же можно было бы отнести к *материальному*. В самом деле, в идее жизни уже *в себе* снято *вне-себя-бытие* природы, и понятие, субстанция жизни, выступает как субъективность, однако только так, что существование или объективность в то же время подпадают под упомянутое *вне-себя-бытие*. Но в духе, как понятии, коего существование не есть непосредственная единичность, но абсолютная отрицательность, свобода, — так что объект или реальность понятия есть само понятие, — в таком духе *вне-себя-бытие*, составляющее основное определение материи, улетучивается полностью до субъективной идеальности понятия, до всеобщности. Дух есть существующая истина материи, истина, состоящая в том, что сама материя не имеет никакой истины.

Вопрос, стоящий в связи с этим, есть *вопрос об общении души и тела*. Это общение было принято как *факт*, и вопрос заключался только в том, как этот факт надлежит *понимать*? Обычным ответом на этот вопрос можно считать тот, согласно которому это общение есть *непостижимая* тайна. В самом деле, если

предположить, что душа и тело противостоят друг другу, как *абсолютно самостоятельные* начала, то они столь же непроницаемы друг для друга, как любая материя непроницаема для другой, так что только в их взаимном небытии, в их *пóрах* осуществляется это общение; так и Эпикур в *пóрах* тела отвел богам их место-пребывание, но, оставаясь последовательным, не навязал им никакого общения с миром. — Нельзя рассматривать как одинаковый по своему смыслу с этим ответом тот ответ, который давали все философы с тех пор, как возник вопрос об этом отношении между душой и телом. *Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц* — все они принимали *бога* за это отношение, и притом в том смысле, что конечность души и материя представляют собой относительно друг друга только идеальные определения, а отнюдь не истину; так что бог у названных философов не является, как это часто бывает, только другим словом для упомянутой выше непонятности общения между телом и душой, а понимается скорее как единственно истинное *тождество* их. Но это *тождество* оказывается, однако, то слишком абстрактным, как спинозовское; то, как лейбницевская монада монад, правда, *творческим*, но лишь в смысле *творчества в суждении*, так что между душой и телесным, т. е. тем, что материально, устанавливается известное различие, но зато тождество сводится всего только к *связке* в суждении, не получая выражения в развитии и системе абсолютного умозаключения.

Прибавление. Во введении к философии духа мы указали на то, как природа сама снимает свою внешность и разъединенность, свою материальность, как что-то неистинное, не соответствующее пребывающему в ней понятию, и как вследствие этого природа, достигая имматериальности, переходит в дух. Поэтому в предыдущих параграфах непосредственный дух, душа была определена не только как сама по себе имматериальная, но как всеобщая имматериальность природы и в то же время как субстанция, как единство мышления и бытия. Это единство составляет содержание основного воззрения Востока. Свет, который в персидской религии рассматривался как абсолютное, имел значение в такой же мере духовного, как и физического. Определеннее понял это единство Спиноза как абсолютную основу всего. И как бы дух ни обращался на самого себя, как бы ни ставил себя на самую крайнюю вершину своей субъективности, — все же *в себе* он пребывает в этом единстве. Но на нем он не может остановиться; абсолютного для себя бытия, вполне соответствующей ему формы он достигает только посредством того, что различие, в субстанции еще простое, он имманентно развивает до действительного различия и снова приводит к единству; только благодаря этому вырывает он себя из состояния сна, в котором он пребывает в качестве души; ибо в этой последней различие облечено еще в форму неразличимости, следовательно, бессознательности. Недостаток спинозовской фи-

лософии состоит поэтому как раз в том, что субстанция не достигает в ней своего имманентного развития, — многообразие только внешним образом присоединяется к субстанции. То же единство мысли и бытия содержит в себе и *воûс* Анаксагора; но этот *воûс* еще в меньшей мере, чем спинозовская субстанция, приобрел способность к самостоятельному развитию. Пантеизм вообще не доходит до расчленения и систематизации. Там, где он является в форме представления, он — опьяняющая жизнь, вакхическое созерцание, не позволяющее выступить расчлененными единичным образованиям (*Gestalten*) вселенной; напротив, это созерцание все снова погружает эти образования в сферу всеобщего, возвышенного и необъятного. И тем не менее это воззрение составляет для каждой здоровой натуры естественный отправной пункт. В особенности в юности мы себя чувствуем, через посредство все вокруг нас и нас самих одушевляющей жизни, в братском единении со всей природой, симпатизируем ей; так обретаем мы ощущение мировой души, единства духа с природой, имматериальности самой природы.

Но если мы отойдем от *чувства* и перейдем к *рефлексии*, то противоположность души и материи, моего субъективного «я» и его телесности, превращается для нас в прочную противоположность, а взаимоотношение тела и души — в воздействие друг на друга самостоятельных начал. Обычное физиологическое и психологическое рассмотрение не умеет преодолеть косности этой противоположности. В этом рассмотрении нашему «я», как чему-то безусловно простому, единому — этой, все наши представления поглощающей бездне, — с абсолютной резкостью противопоставляется материя, как многое и сложное; ответ же на вопрос, как это многое соединено с тем абстрактно единым, естественно, объявляется при этом невозможным.

Имматериальность одной стороны этой противоположности, именно души, признают легко, напротив, другая сторона ее, материальное, с точки зрения чисто рефлектирующего мышления, остается для нас чем-то твердым, чем-то таким, что мы готовы признать так же, как мы признаем имматериальность души; так что материальному мы приписываем такое же бытие, как и имматериальному, и как то, так и другое считаем одинаково субстанциальным и абсолютным. Этот способ рассмотрения был господствующим в прежней метафизике. Но как решительно ни придерживалась эта последняя противоположности материального и имматериального, как чего-то непреодолимого, она, с другой стороны, все же бессознательно снимала эту противоположность тем, что превращала душу в *вещь*, следовательно, в нечто совершенно абстрактное, хотя в то же время и определенное сообразно отношениям чувственного восприятия (*nach sinnlichen Verhältnissen*). Старая метафизика достигла этого посредством своего вопроса о седалище души — этим она полагала душу в *пространстве*, —

а равным образом посредством своего вопроса о возникновении и исчезновении души — этим душа полагалась во *времени*, — и, в-третьих, посредством вопроса о свойствах души; — ибо душа рассматривается при этом как нечто покоящееся, прочное, как связующий пункт этих определений. И Лейбниц рассматривал душу, как вещь, поскольку он ее, как и все вообще, делал монадой; монада также есть нечто покоящееся, как вещь, и все различие между душой и материальным состоит, по Лейбницу, только в том, что душа есть несколько более ясная, более развитая монада, чем остальная материя; — представление, посредством которого материальное, правда, возвышается, но душа зато в большей степени снижается до материального, чем различается от него.

Над всем этим чисто рефлектирующим способом рассмотрения возвышает нас уже *спекулятивная* логика, поскольку она показывает, что все вышеупомянутые примененные к душе определения — вещь, простота, неделимость, единое — в своем абстрактном понимании не истинны, но превращаются в свою противоположность. Однако философия духа в дальнейшем развивает доказательство этой неистинности подобных рассудочных категорий, показывая, как вследствие идеальности духа в нем снимаются все устойчивые определения.

Что касается, далее, другой стороны указанной противоположности, именно материи, то, как уже было замечено, внешность, разъединенность, множественность рассматриваются как устойчивые определения ее, а потому единство этого множества объявляется только поверхностной связью, только некоторым сложением, и потому все материальное рассматривается как делимое. Следует, во всяком случае, признать, что если для духа существенным является конкретное единство, а множество есть только видимость, то для материи имеет силу как раз обратное; — это предчувствовалось уже древней метафизикой, когда она ставила вопрос о том, что является в духе первым: единое или многое. Но предположение, что внешность и множественность материи не могут быть преодолены природой, мы, с нашей точки зрения, с точки зрения спекулятивной философии, давно уже оставили позади себя как утратившее значение. Философия природы учит нас, как природа постепенно снимает свою внешность — как материя уже своей *тяжестью* опровергает самостоятельность единичного, многого, — как это опровержение, начатое тяжестью и в еще большей мере неотделимым от материи простым по своему составу *светом*, завершается животной жизнью, существом, способным к ощущению, так как это последнее открывает перед нами вездесущность единой души во всех точках ее телесности и, тем самым, снятость внеположности материи. Поскольку, таким образом, все материальное снимается действующим в природе в-себе-сущим духом, и это снятие завершается в субстанции *души*, постольку душа выступает

как идеальность *всего* материального, как *всякая* вообще имматериальность, так что все, что называется материей, сколько бы ни казалось оно для представления самостоятельным — всегда познается как что-то несамостоятельное по отношению к духу.

Противоположность души и тела должна, конечно, быть установлена. Подобно тому как неопределенная всеобщая душа определяет себя, индивидуализирует себя — и как дух именно поэтому становится сознанием, — а к этому он переходит с необходимостью, — так точно становится он и на точку зрения противоположности себя самого и своего другого, и его другое является для него как реальное, как нечто ему и себе самому внешнее, материальное. С этой точки зрения вопрос о возможности общения души и тела представляется совершенно естественным. Если душа и тело, как это утверждает рассудочное сознание, абсолютно противоположны друг другу, то между ними невозможно никакое общение. Но старая метафизика признавала это общение как бесспорный факт. Отсюда возникал вопрос, как могло бы быть разрешено противоречие, что абсолютно самостоятельные для себя сущие начала тем не менее находятся в единстве друг с другом. При такой постановке вопроса положительный ответ на него был невозможен. Но как раз эту постановку вопроса и следует признать несостоятельной, ибо в действительности имматериальное относится к материальному вовсе не как особенное к особенному, но так, как над всякой обособленностью возвышающееся истинно-всеобщее относится к особенному; материальное в своем обособлении не обладает никакой истинностью, никакой самостоятельностью по отношению к имматериальному. Упомянутую выше точку зрения разобщения нельзя, следовательно, рассматривать как последнюю, как абсолютно истинную. Скорее разобщение материального и имматериального может быть объяснено только на основе первоначального единства их обоих. Поэтому философии Декарта, Мальбранша и Спинозы — одинаково восходят к этому единству мышления и бытия, духа и материи и полагают это единство в боге. Мальбранш говорил: «Мы все видим в боге». Он рассматривал бога как посредствующее начало, как положительный медиум между мыслящим и немыслящим, и притом как имманентное, всепроникающее существо, в котором сняты обе стороны, — следовательно не как нечто третье по отношению к двум таким крайностям, которые сами обладали бы действительностью; ибо иначе снова возник бы вопрос, как это третье может согласоваться с этими обеими крайностями. Поскольку, однако, названные философы полагали единство материального и имматериального в боге, который по самому существу своему должен быть понят как дух, — они хотели привести нас к познанию того, что это единство не следует рассматривать как нечто нейтральное, в чем сходились бы обе крайности, имеющие одинаковое значение и самостоятельность. Ибо материальное

по отношению как к духу, так и к самому себе безусловно имеет смысл только отрицания, или — как выражался Платон и другие древние философы — должно быть обозначено как «другое самого себя», напротив, природу духа, следует понимать как нечто положительное, спекулятивное, ибо дух свободно проходит сквозь несамостоятельное по отношению к нему материальное, переходит через границы этого своего другого, не позволяет считать его истинно реальным, но идеализирует его и низводит до чего-то опосредствованного.

Этому спекулятивному пониманию противоположности духа и материи противостоит *материализм*, который изображает мышление, как результат материального, и выводит простую природу мышления из множественного. Нет ничего более неудовлетворительного, чем развитие в материалистических сочинениях объяснения многообразных отношений и связей, посредством которых должен быть порожден такой результат как мышление. При этом совершенно было упущено из виду, что как причина снимается в действии, а средство в осуществленной цели, — так точно и то, результатом чего должно быть мышление, является скорее снятым в этом последнем, и что дух, как таковой, не порождается чем-то другим, но переводит себя из своего в-себе-бытия в для-себя-бытие, из своего понятия — в действительность, делая, таким образом, то самое, через что он должен был быть положен, чем-то таким, что положено им самим. И тем не менее за материализмом следует признать полное воодушевления стремление выйти за пределы дуализма, принимающего существование двух различных, но одинаково субстанциальных и истинных миров — стремление снять этот разрыв первоначально единого.

§ 390

Душа есть прежде всего:

- а) в своей непосредственной *природной определенности*, — только *сущая, природная* душа;
- б) в качестве *индивидуальной* она вступает в отношение к этому своему непосредственному бытию и в определенностях этого бытия существует абстрактно *для себя* — *чувствующая* душа;
- с) есть то же самое, что и ее телесность, получившая в ней образ; душа же в этой телесности существует как *действительная* душа.

Прибавление. Намеченная в этом параграфе *первая часть* антропологии, рассматривающая только сущую, природную душу, в свою очередь опять распадается на *три отдела*. — В *первом* отделе нам предстоит иметь дело ближайшим образом с еще совершенно общей, непосредственной субстанцией духа, с простым

пульсированием, с чистой самовозбудимостью души. На этой первой стадии духовной жизни в ней не положено еще никакого отличия: ни отличия индивидуальности от всеобщего, ни отличия души от природного. Эта простая жизнь раскрывается в природе и духе; сама она, как таковая, только *есть*, но не имеет еще никакого наличного бытия, никакого определенного бытия, никакого обособления, никакой действительности. Но подобно тому, как в логике бытие должно перейти в наличное бытие, так точно и душа с необходимостью переходит из своей неопределенности к определенности. Определенность эта, как уже ранее было замечено, первоначально имеет форму природности. Но природную определенность души следует понимать как целокупность, как отображение понятия. Поэтому здесь *первыми* являются совершенно *общие качественные* определения души. Сюда в особенности относятся столь же физические, как и духовные *расовые различия* человеческого рода, равно как и различия между национальными духами.

Эти лежащие вне друг друга *всеобщие* особенности, или различия, вбираются затем — и это составляет переход ко *второму* отделу — обратно в единство души, или — что то же самое — приводятся к разъединению. Подобно тому как свет распадается на бесчисленное множество звезд, так точно и всеобщая душа природы распадается на бесчисленное множество индивидуальных душ, с тем лишь различием, что тогда как свет имеет видимость существования, независимо от звезд, всеобщая душа природы становится действительной только в отдельных душах. Поскольку, далее, рассмотренные в первом отделе вне друг друга лежащие всеобщие качества вбираются обратно в единство единичной души человека, — они вместо формы внешности приобретают вид естественных *изменений* пребывающего в них индивидуального субъекта. Эти, также одновременно духовные и физические, изменения обнаруживаются в смене *возрастов*. Здесь различие перестает быть только внешним. Но *действительным обособлением, реальной противоположностью* индивидуума по отношению к самому себе, это различие становится в *отношении полов*. С этого момента душа вообще вступает в противоположность со своими природными качествами, со своим всеобщим бытием, которое, именно вследствие этого, низводится по отношению к душе до степени чего-то другого, только одной стороны ее, только преходящего ее состояния, — а именно до *состояния сна*. Так возникает *естественное пробуждение*, самообнаружение души. Здесь, в антропологии мы еще не имеем условий для рассмотрения бодрствующего сознания во всей его полноте, но рассматриваем бодрствование лишь настолько, насколько оно представляет собой естественное состояние.

Из этого отношения *противоположности*, или *реального обособления*, душа в *третьем* отделе возвращается к единству с

самой собой благодаря тому, что свое другое она лишает также и всякой прочности состояния, растворяя его в своей идеальности. Так душа прогрессирует от только *всеобщей и в-себе-сущей единичности* до *для-себя-сущей действительной единичности* и, тем самым, до *ощущения*. Сначала мы имеем при этом дело только с *формой* акта ощущения. Содержание ощущения души подлежит определению только во *второй* части антропологии. Расширение ощущения внутри себя самого до *предчувствующей* души составляет *переход* к этой второй части.

а.

ПРИРОДНАЯ ДУША

§ 391

Всеобщая душа в качестве *мировой души* не должна быть утверждаема как некоторого рода субъект; ибо она есть только *всеобщая субстанция*, которая обладает действительной истинностью только как *единичность*, как субъективность. Так она обнаруживается как *единичная*, однако непосредственно только как *сущая* душа, заключающая в себе определения природы. Эти последние имеют *свободное* существование, так сказать, *позади* ее идеальности, т. е. для сознания они являются *природными* предметами, к которым, однако, душа как таковая не относится, как к внешним. Скорее она сама в себе имеет эти определения как *природные качества*.

Прибавление. В противоположность макрокосму природы, взятой в целом, душу можно обозначить как микрокосм, в который макрокосм сжимается и вследствие этого теряет свою внешность. Те же самые определения, которые во внешней природе проявляются как свободно предоставленные себе сферы, как ряд самостоятельных обликов, низведены поэтому в душе до простых качеств. Эта последняя находится посередине между лежащей позади нее природой, с одной стороны, и вырабатывающимся из природного духа миром нравственной свободы, с другой. Подобно тому, как простые определения душевной жизни получают во всеобщей жизни природы подобия их, разобщенные друг от друга, так точно и то, что в отдельном человеке имеет форму чего-то субъективного, форму обособленного побуждения и что существует в нем бессознательно как некоторое бытие, — в государстве разворачивается в систему различных сфер свободы, в некоторый мир, созданный достигшим самосознания человеческим разумом.

а) ПРИРОДНЫЕ КАЧЕСТВА

§ 392

Дух живет 1) в своей субстанции, в природной душе, общей планетарной жизнью, различием климатов, сменой времен года, суток и т. п. — природной жизнью, которая только отчасти доходит в нем до смутных настроений.

★ В новейшее время много говорили о *космической, сидерической, теллурической* жизни человека. Животное по существу живет в этой симпатии; его специфический характер, равно как и особые линии его развития у многих животных всецело находятся в большей или меньшей связи с этим. У человека такого рода связь в тем большей мере теряет свое значение, чем более он образован и чем более тем самым все его состояние поставлено на свободную духовную основу. Всемирная история столь же мало находится в связи с переворотами в солнечной системе, сколь и судьбы отдельных людей с положениями планет. — Различие климатов является основой для сравнительно более прочной и мощной определенности. Временам года и частям суток, напротив, соответствуют лишь незначительные изменения настроения, проявляющиеся главным образом в болезненных состояниях, куда относится и помешательство, а также в депрессии нашей самосознательной жизни. — В суеверии народов и в заблуждениях слабого рассудка у народов, которые сравнительно мало прогрессировали в направлении к духовной свободе и потому живут еще в единстве с природой, встречается постижение также и *некоторых* действительных связей и основывающиеся на них, кажущиеся удивительными, предвидения известных состояний и связанных с ними происшествий. Но по мере того, как свобода духа более глубоко себя постигает, исчезают также и эти немногие и незначительные предрасположения, основывающиеся на жизненном общении с природой. Напротив, животное, как и растение, остается во власти этого общения.

Прибавление. Из предшествующего параграфа и прибавления к нему ясно, что всеобщая жизнь природы есть также и жизнь души, что эта последняя симпатически участвует в этой всеобщей жизни. Но если это непосредственное участие жизни души во всем мировом целом хотят сделать высшим предметом науки о духе, то это огромное заблуждение. Ибо деятельность духа состоит по самому существу своему как раз в том, чтобы возвышаться над захваченностью его простой жизнью природы, в том, чтобы постигать себя в своей самостоятельности, подчинять мир своему мышлению, творить его из понятия. В духе всеобщая жизнь природы является поэтому совершенно подчиненным моментом, космические и теллурические силы становятся ему

подвластными и могут вызывать в нем лишь незначительные изменения настроения.

Всеобщая жизнь природы есть, во-первых, жизнь солнечной системы вообще, и, во-вторых, это есть жизнь земли, в которой жизнь природы получает свою индивидуальную форму.

Что касается отношения души к солнечной системе, то следует заметить, что астрология ставит судьбы человеческого рода и отдельного человека в связь с конфигурациями и положениями планет (как и вообще в новое время мир рассматривали как зеркало духа, в том смысле, будто дух может быть объяснен из мира). Содержание астрологии следует отвергнуть как суеверие, но на обязанности науки лежит указать определенное основание этого отрицания. Это основание не должно быть полагаемо только в том, что планеты отстоят от нас далеко и представляют собою тела, но более определенно — в том, что планетарная жизнь солнечной системы есть только жизнь *движения*, иными словами — жизнь, в которой пространство и время являются определяющими началами (ибо пространство и время суть моменты движения). Законы движения планет определены единственно понятием пространства и времени; в планетах абсолютно свободное движение становится поэтому их действительностью. Однако уже в физически индивидуальном это абстрактное движение есть нечто безусловно подчиненное; индивидуальное вообще само создает для себя свое пространство и свое время; его изменения определены его конкретной природой. Тело животного достигает еще большей самостоятельности, чем просто физически индивидуальное. Оно обладает совершенно независимым от движения планет ходом своего развития и не ими определенную меру продолжительности жизни; его здоровье, как и ход его болезни, не зависит от планет; периодические лихорадки, например, имеют свою собственную определенную меру; в них определяющим началом является не время как время, но сам животный организм. Тем более, конечно, для духа не имеют уже никакого значения и никакой силы абстрактные определения пространства и времени, как не имеет для него значения и никакой свободный механизм; определения обладающего самосознанием духа бесконечно совершеннее, конкретнее, чем абстрактные определения положения вещей рядом и друг за другом (*des Neben-und des Nacheinander*). Правда, дух, поскольку он воплощен, находится в определенном месте и в определенном времени, но он все же возвышается над пространством и временем. Несомненно, конечно, что человеческая жизнь обусловлена определенной мерой расстояния земли от солнца; в большем удалении от солнца человек так же мало мог бы жить, как и на расстоянии менее значительном, но далее влияние положения земли на человека не простирается.

Но и собственно земные отношения, — совершающееся в течение года движение земли вокруг солнца, суточное движение

земли вокруг своей оси, наклон земной оси к пути движения земли вокруг солнца, — все эти, к индивидуальности земли относящиеся определения не остаются, правда, без влияния на человека, но для духа, как такового, значение их ничтожно. Уже церковь поэтому с полным правом отвергла как нечто суеверное и безнравственное ту веру, согласно которой земные и космические отношения проявляют свою власть над человеческим духом. Человек должен рассматривать себя как свободного от отношений, царящих в природе; в упомянутом же суеверии он рассматривает себя как природное существо. Поэтому следует считать не имеющим никакого значения также и начинание тех, кто старался поставить в связь между собой эпохи в эволюции земли с эпохами человеческой истории, — в астрономической, а также и в физической области открыть первоисточник религий и их образов, и кто при этом вынужден был придти к лишенной всякого основания и почвы мысли, будто подобно тому как равноденствие передвинулось из созвездия Тельца в созвездие Овна, так точно и за поклонением Апису должно было последовать христианство, как почитание агнца. — Что же касается того влияния, которое земные отношения действительно оказывают на человека, то это влияние может стать здесь предметом обсуждения только со стороны своих главных моментов, так как все частности в этом отношении входят в естественную историю человека и земли. Процесс движения земли приобретает во времена года и суток физическое значение. Эти смены, конечно, затрагивают человека; простой природный дух, душа, сопереживает настроению времен года, равно как и то или иное время суток. Но тогда как растения всецело зависят от смены времен года и даже животные находятся бессознательно под ее властью, побуждаясь этой сменой к спариванию, а некоторые из них инстинктивно и к переселению, — в душе человека смена эта не вызывает никаких возбуждений, которым он подчинялся бы помимо своей воли. Обстановка зимы располагает к самоуглублению, к сосредоточению своих сил, к семейной жизни, к почитанию пенатов. Летом, напротив, ощущается особенное расположение к путешествиям, чувствуешь себя вырвавшимся на свободу, а простой народ стремится к паломничеству. Однако ни упомянутая более интимная семейная жизнь, ни эти паломничества и путешествия не представляют собой чего-либо только инстинктивного. Христианские праздники согласованы со сменой времен года; праздник рождества Христова празднуется в то время, когда солнце как бы снова начинает подниматься над горизонтом; воскресение Христово приурочено к началу весны, к периоду пробуждения природы. Но эта связь религиозного с природным точно так же связь не инстинктивная, но установленная сознательно. — Что касается фаз луны, то они даже и на физическую природу человека имеют только ограниченное влияние. Такое влияние обнаружилось на

сумасшедших, но в них господствует сила природы, а не свободный дух. — Далее, и различное время суток также несомненно вызывает особое предрасположение души. Люди утром настроены иначе, чем вечером. Утром господствует серьезное настроение, дух находится еще в большей мере в тождестве с самим собой и с природой. День посвящен противоположному настроению, а именно — работе. Вечером преобладает размышление и фантазия. В полночь дух от дневного рассеяния возвращается к самому себе, остается наедине с собой, проявляет склонность к размышлениям. После полуночи большинство людей умирает; человеческая природа не в состоянии начать тогда жить еще новый день. Различное время суток находится в известном отношении также к общественной жизни народов. Народные собрания древних, более привязанных к природе, чем мы, проводились по утрам; напротив, занятия английского парламента, соответственно более сосредоточенному характеру англичан, начинаются вечером и иногда затягиваются до глубокой ночи. Отмеченные настроения, вызванные различными временами суток, видоизменяются, однако, соответственно климату; в жарких странах, например, в обеденное время люди чувствуют себя склонными больше к покою, чем к деятельности. — Что касается влияния метеорологических изменений, то по этому поводу можно заметить следующее. У растений и животных способность к восприятию этих явлений выступает с полной ясностью. Так животные уже заранее воспринимают грозу и землетрясение, т. е. они чувствуют такие изменения атмосферы, которые для нас еще не стали явными. Подобным же образом раны людей дают себя знать при таких изменениях погоды, о которых барометр не дает еще никаких показаний; слабое место, которое представляет собой рана, обуславливает более заметное действие силы природы. Таким образом то, что является определяющим для организма, имеет значение также и для слабых духовных организаций и ощущается ими как некоторое действие. И даже целые народы, греки и римляне, ставили в зависимость от явлений природы свои решения, которые казались им находящимися в связи с метеорологическими изменениями. Известно, что они не только вопрошали совета в государственных делах у жрецов, но гадали также по внутренностям животных и по тому, как они пожирали пищу. Например, в день битвы при Платее, где дело шло о свободе Греции, а может быть и всей Европы, о предотвращении восточного деспотизма, Павзаний все утро бился над тем, чтобы получить благоприятные предзнаменования от жертвенных животных. На первый взгляд факт этот совершенно противоречит той одухотворенности, которую греки проявили в искусстве, религии и науке, но его прекрасно можно объяснить, исходя из основной точки зрения греческого духа. Для людей нового времени характерно, что они во всем следуют решению, которое при тех или

иных обстоятельствах подсказывает им их собственная сообразительность; частные люди, как и князья, почерпают свои решения только из себя; субъективная воля кладет у нас предел всем доводам, выставляемым размышлением, и определяет себя к действию. Напротив, древние, не поднявшись еще до этой мощи субъективности, до этой силы уверенности в себе, в решении своих дел руководствовались оракулом и внешними явлениями, в которых они искали подтверждения и оправдания своих замыслов и намерений. Что касается в частности сражений, то дело заключается здесь не только в нравственном настроении, но также и в настроении бодрости, в чувстве физической силы. Но это предрасположение имело у древних еще гораздо большее значение, чем у людей нового времени, у которых дисциплина войска и талант полководца составляют главное, тогда как у древних, живших в более тесном единении с природой, наоборот, храбрость отдельного воина и мужество, всегда имеющее в основе нечто физическое, составляли главное в решении исхода битвы. Мужественное настроение находится, затем, в связи с другими физическими предпосылками, например, с расположением местности, с атмосферой, с временами года, с климатом. Но у животных симпатические настроения одушевленной жизни проявляются более наглядно, чем у человека, так как они живут в более тесном единении с природой. Вот почему у греков полководец только в том случае вступал в сражение, если думал, что нашел в наблюдениях над животными здоровые предуказания, позволяющие сделать заключение и к хорошему предрасположению людей. Так Ксенофонт, столь умно ведший себя во время своего знаменитого отступления, ежедневно приносил жертвы и с результатами этих жертв сообразовал свои военные мероприятия. Поиски связи между естественным и духовным завели, однако, древних слишком далеко. Их суеверие видело во внутренностях животных больше, чем сколько там можно усмотреть. «Я» при этом жертвовало своей самостоятельностью, подчинялось обстоятельствам и определениям внешности, превращало эти последние в определения духа.

§ 393

Всеобщая планетарная жизнь природного духа 2) дифференцируется в конкретные различия земли и распадается на *особых природных духов*, которые в целом выражают природу географических частей света и образуют *различие рас*.

★ Противоположность земной полярности, вследствие которой суша в направлении к северу расположена большим массивом и преобладает над морем, тогда как в южном полушарии разделена и образует заостренные оконечности, — эта противоположность

вносит в то же время известную модификацию и в различие частей света; эту модификацию *Тревиранус* (Биол., ч. II) показал в отношении растений и животных.

Прибавление. Что касается расового различия людей, то следует прежде всего заметить, что в философии нас вовсе не интересует чисто исторический вопрос о том, произошли ли все человеческие расы от одной пары прародителей или от многих. Этому вопросу придавали известную важность потому, что думали, что при помощи этого предположения происхождения рас от нескольких пар можно объяснить духовное превосходство одной человеческой расы над другой и даже надеялись доказать, что по своим духовным способностям люди в такой мере различаются от природы, что над некоторыми из них позволительно господствовать, как над животными. Однако из факта происхождения нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или на господство. Человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает никчемность упорно отстаиваемого различения человеческих пород на привилегированные и бесправные. — Различие человеческих рас есть прежде всего природное различие, т. е. различие, касающееся ближайшим образом природной души. Как таковое, это различие стоит в связи с географическими различиями той почвы, на которой люди скопляются большими массами. Эти различия почвы и есть то, что мы называем частями света. В этих расчленениях земли как индивидуума господствует некая необходимость, ближайшее рассмотрение чего относится к географии. — Основное различие земли есть ее различие на *старый* и *новый* свет. Это деление в первую очередь связано с тем, что одни части света стали известны для всемирной истории раньше, а другие позже. Это значение нас здесь не интересует. Для нас здесь все дело заключается в той определенности, которая составляет основание различного характера частей света. В этом отношении следует сказать, что *Америка* выглядит моложе Старого Света и в своем историческом развитии уступает последнему. Америка представляет собой только общее различие севера и юга с совсем узкой полосой, соединяющей собой обе крайности. Туземные народы этой части света погибают; Старый Свет отливается здесь в новые формы. Последний отличается от Америки тем, что выступает перед нами в определенных различиях и распадается на три части света. Из них одна, а именно *Африка*, взятая в целом, представляет собой сплошное единство данной массы, горный хребет, замкнутый в своих берегах; другая, *Азия*, являет собой противоположность высокого плоскогорья и больших долин, орошенных широкими реками, тогда как третья, *Европа*, поскольку горы и долины не примыкают здесь, как в Азии, друг к другу, как две большие половины этой части света, но повсюду проникают друг в друга, — представляет

собой единство упомянутого неразличенного единства Африки и ничем непосредствованной противоположности Азии. Эти три части света Средиземным морем, вокруг которого они расположены, не разобщены, но связаны. Северная Африка до края песчаной пустыни принадлежит уже по своему характеру к Европе; жители этой части Африки еще не настоящие африканцы, т. е. негры, но родственны европейцам. Точно так же и вся передняя Азия по своему характеру принадлежит к Европе; собственно азиатская, монгольская раса, живет в дальней Азии.

После сделанной нами здесь попытки показать, что различия частей света являются не случайными, но необходимыми, попытаемся определить связанные с этими различиями расовые несходства человеческого рода в физическом и духовном отношении. Физиология в первом отношении различает кавказскую, эфиопскую и монгольскую расы; к этим расам присоединяются еще малайская и американская расы, которые представляют собой, однако, скорее агрегат бесконечно различных частных, чем резко различающиеся между собою расы. Физическое различие всех этих рас обнаруживается главным образом в строении черепа и лица. Строение черепа определяется посредством горизонтальной и вертикальной линий, из которых первая идет от внешнего слухового прохода в направлении к корню носа, а вторая от лобной кости к верхней челюсти. Посредством угла, образуемого этими двумя линиями, голова животного отличается от человеческой головы; у животных этот угол чрезвычайно заострен. Другое определение, важное для установления расовых различий и предложенное Blumenбахом, касается большей или меньшей выдвинутости вперед скуловых костей. Выпуклость и ширина лба также являются при этом определяющими.

У *кавказской* расы упомянутый угол прямой или почти прямой. Особенно это справедливо относительно итальянской, грузинской и черкесской физиономий. У этой расы череп сверху закруглен, лоб слегка выпуклый, скуловые кости мало выдаются, передние зубы на обеих челюстях перпендикулярны, цвет кожи белый, щеки румяны, волосы длинные и мягки.

Своеобразие *монгольской* расы обнаруживается в выступающих вперед скуловых костях, в узком разрезе невыпуклых глаз, в сплюснутом носе, желтом цвете кожи, коротких, жестких, черных волосах.

У *негров* череп уже, чем у монголов и кавказцев, лоб выпуклый и шишковатый, челюсти выдаются вперед, зубы стоят косо, нижняя челюсть сильно выдается вперед, цвет их кожи более или менее черен, волосы у них курчавы и черны.

Малайская и *американская* расы в физическом отношении имеют менее резкие отличительные черты, чем описанные расы; кожа малайцев коричневая, кожа американцев — медно-красного цвета.

В *духовном* отношении указанные расы различаются следующим образом.

Негров следует рассматривать как младенческую нацию, не выходящую еще из состояния незаинтересованной и чуждой всяких интересов непосредственности. Их продают, и они позволяют себя продавать, совершенно не размышляя о том, справедливо это или нет. В их религии есть что-то детское. То высшее, что они ощущают, они не умеют удержать, оно только мимолетно проходит через их сознание. Это высшее они переносят на первый попавшийся камень, делая его, тем самым, своим фетишем, и забрасывают этот фетиш, если он им не помог. Совершенно добродушные и безобидные в спокойном состоянии, они при внезапно возникающем возбуждении совершают ужасающие жестокости. Им нельзя отказать в способности к образованию; они не только в разных местах с величайшей благодарностью приняли христианство и трогательно говорили о достигнутой ими посредством христианства свободе после долго тяготевшего над ними духовного рабства, но на Гаити они даже создали государство сообразно принципам христианства. Но внутреннего влечения к культуре они не проявляют. На родине у них царит ужасающий деспотизм; здесь они не поднимаются еще до чувства личности в человеке, — здесь дух их еще дремлет, остается погруженным в себя, совершенно не прогрессирует и, таким образом, вполне соответствует компактной *неразличенной* массе африканской земли.

Монголы, напротив, поднимаются над этой детской непосредственностью; характерной для них является беспокойная, ни к какому прочному результату не приводящая подвижность, побуждающая их, подобно огромным роям саранчи, распространяться по территориям других наций, — подвижность, снова уступающая у них затем место бездумному равнодушию и тупому покою, который предшествовал вспышке. Равным образом монголы обнаруживают на себе резкую противоположность возвышенного и необъятного, с одной стороны, и мелочного педантизма, с другой. Их религия уже содержит в себе представление всеобщего, которое почитается ими как бог. Но им не под силу представить себе этого бога как невидимого; он наличествует в человеческом облике или по крайней мере обнаруживается через того или другого человека. Так обстоит дело у тибетцев, где часто ребенок избирается в качестве настоящего бога, и если такой бог умирает, то монахи отыскивают среди людей другого бога; но все эти боги один за другим являются предметом глубочайшего почитания. Существенные черты этой религии распространяются на индийцев, у которых точно так же на какого-нибудь человека, брамина, смотрят как на бога и самоуглубление человеческого духа в свою неопределенную всеобщность признается за божественное, за непосредственное тождество с богом. Итак, в азиатской расе дух начинает уже просыпаться, отделять

себя от природы. Но это отделение еще не резко, не абсолютно. Дух не постигает еще себя в своей абсолютной свободе, еще не знает себя как для-себя-сущее конкретное всеобщее, еще не сделал своего понятия в форме мысли своим предметом. Поэтому он существует еще в противоречащей ему форме непосредственной единичности. Бог, правда, становится предметным, но не в форме абсолютно свободной мысли, а в форме непосредственно существующего конечного духа. С этим связано имеющее здесь место почитание умерших. В этом последнем заключается некоторое возвышение над природностью, ибо в умерших природное погибло; воспоминание об умерших сохраняет только проявившееся в них всеобщее и возвышается таким образом над единичностью явления. Но всеобщее, с одной стороны, всегда удерживается только как совершенно абстрактное всеобщее, а, с другой, созерцается в совершенно случайном непосредственном существовании. У индийцев, например, всеобщий бог рассматривается как присутствующий во всей природе, в реках, горах, а равно и в людях. Итак, Азия представляет собой как в физическом, так и в духовном отношении момент *противоположности*, непосредствованную противоположность, — лишенное опосредствования совпадение противоположных определений. Дух, с одной стороны, отрывается здесь от природы, с другой, снова падает в природность, так как он достигает действительности еще не в себе самом, а только в сфере природы. В этом тождестве духа с природой настоящая свобода невозможна. Человек здесь еще не может придти к сознанию своей личности, не имеет еще в своей индивидуальности никакой ценности и никакого оправдания, — ни у индийцев, ни у китайцев; эти последние без всякого колебания бросают или даже убивают своих детей.

Только в *кавказской* расе дух приходит к абсолютному единству с самим собой, — только здесь дух вступает в полную противоположность с условиями природного существования, постигает себя в своей абсолютной самостоятельности, вырывается из постоянного колебания туда и сюда, от одной крайности к другой, достигает самоопределения, саморазвития и тем самым осуществляет всемирную историю. Монголы, как уже было упомянуто, отличаются по своему характеру бурной деятельностью, стремящейся только к проявлению вовне, подобной наводнению, которая, однако, столь же быстро проходит, как и приходит, действует только разрушающе, но ничего не создает, не приводит ни к какому прогрессу во всемирной истории. Прогресс осуществляется только благодаря кавказской расе.

В этой расе, однако, нам следует различать две части — *жителей передней Азии и европейцев*, с каковым различием в настоящее время совпадает различие магометан и христиан.

В *магометанстве* ограниченный принцип евреев преодолен расширением его до всеобщности. Здесь бог больше не рассматри-

вается, как у обитателей дальней Азии, в качестве существующего непосредственно чувственным образом, но понимается как единая бесконечная мощь, возвышающаяся над множеством мира. Магометанство есть поэтому в собственном смысле этого слова религия возвышенного. С этой религией находится в полном созвучии характер обитателей передней Азии, особенно арабов. Этот народ в своем порыве к единому богу равнодушен ко всему конечному, ко всякому бедствию, щедро жертвует своей жизнью и своими материальными благами; его храбрость и благотворительность заслуживают нашего признания еще и в настоящее время. Но крепко держащийся за абстрактно-единое дух обитателей передней Азии не поднимается до определения, до обособления всеобщего, а, следовательно, и до его конкретного оформления. Этот дух, правда, уничтожает здесь всякий кастовый строй, господствующий в дальней Азии, и каждый индивидуум в магометанской передней Азии свободен; настоящему деспотизму нет места в этих государствах. Политическая жизнь все-таки не приобретает здесь характера расчлененного организма, не доходит еще до различения отдельных государственных властей. Что же касается индивидуумов, то, с одной стороны, они, правда, величественно становятся выше субъективных, конечных целей, но, с другой стороны, они же в необузданном стремлении рвутся к преследованию именно таких целей, которые затем оказываются у них чуждыми всех форм всеобщего, ибо здесь дело не доходит еще до имманентного обособления всеобщего. Так наряду с возвышенными настроениями возникают здесь величайшая мстительность и коварство.

Европейцы, напротив, в качестве своего принципа и характера обладают конкретно всеобщим, самую себя определяющей мыслью. Христианский бог не неразличенно един, но троичен; он есть бог, содержащий в себе различие, ставший человеком и сам себя проявляющий в откровении. В этом религиозном представлении противоположность всеобщего и особенного — мысли и наличного бытия — выражена с наибольшей резкостью и тем не менее сведена к единству. Таким образом, особенное не остается здесь покоящимся в своей непосредственности в такой же мере, как в магометанстве; скорее, напротив, это особенное определено здесь посредством мысли, как и, наоборот, всеобщее развивается здесь до обособления. Принципом европейского духа является поэтому разум, достигший своего самосознания, в такой мере доверяющий самому себе, что он уже не допускает, чтобы что-либо было для него непреодолимым пределом, и который поэтому касается всего, чтобы во всем найти свое присутствие. Европейский дух противопоставляет себе мир, освобождается от него, но снова снимает эту противоположность, возвращает обратно в себя, в свою простоту, свое другое, многообразное. Здесь господствует поэтому бесконечное стремление к зна-

нию, чуждое другим расам. Европейца интересует мир, он стремится познать его, усвоить себе противостоящее ему другое, во всех частных явлениях мира созерцать род, закон, всеобщее, мысль, внутреннюю разумность. — Совершенно так же, как и в теоретической области, европейский дух стремится и в сфере практической установить единство между собой и внешним миром. Внешний мир он подчиняет своим целям с такой энергией, которая обеспечила ему господство над этим миром. Индивидуум исходит здесь в своих частных действиях из твердо установленных всеобщих принципов. Государство представляет собою в Европе в большей или меньшей мере отнятое у произвола деспота развитие и осуществление свободы посредством разумных учреждений.

Что касается, наконец, первоначальных *обитателей Америки*, то следует заметить, что они представляют собой слабое, исчезающее племя. Правда, в некоторых частях Америки ко времени ее открытия имелась налицо довольно значительная культура; однако ее нельзя и сравнить с культурой европейской, и она исчезла вместе с первоначальными обитателями. Кроме того, там живут самые тупые дикари, например, пещерасы и эскимосы. Когда-то существовавшие там караибы почти совершенно вымерли. Познакомившись с водкой и ружьем, эти дикари вымирают. В Южной Америке от испанской зависимости освободились креолы; настоящие индейцы были бы неспособны к этому. В Парагвае индейцы уподобились совсем несовершеннолетним детям, и иезуиты так и обращались с ними. Американцы явно не в состоянии поэтому держаться против европейцев. Эти последние на завоеванной ими там почве положат начало новой культуре.

§ 394

Указанное здесь различие находит себе выражение в таких частностях, которые можно назвать *местными духами* и которые обнаруживаются во внешнем образе жизни, занятиях, формах тела и предрасположениях, но в еще большей мере во внутренней тенденции и способностях интеллектуального и нравственного характера народов.

★ Постоянство этого типа отдельных наций обнаруживается на всем протяжении истории народов.

Прибавление. Расовые различия, описанные в прибавлении к § 393, суть существенные, — самим понятием определенные различия всеобщего природного духа. Но на этом общем различии своем природный дух не останавливается; природный характер духа не обладает силой утверждать себя как чистый отпечаток определений понятия; он переходит к дальнейшему обособлению упомянутых общих различий и таким образом распадается на многообразие местных или национальных духов.

Подробная характеристика этих духов относится частью к естественной истории человека, частью к философии всемирной истории. Первая наука описывает обусловленное самой природой предрасположение национального характера: телесное развитие, образ жизни, занятия, равно как и особые направления ума и воли наций. Философия истории, напротив, имеет своим предметом всемирно-историческое значение народов, т. е. — если всемирную историю мы поймем в самом широком смысле этого слова — ту высшую ступень развития, которой достигает первоначальное предрасположение национального характера, — ту духовную форму, до которой поднимается живущий в нациях природный дух. Здесь, в философской антропологии, мы не можем входить в детали, рассмотрение которых лежит на обязанности двух только что упомянутых наук. Нам предстоит здесь рассмотреть национальный характер лишь постольку, поскольку последний содержит в себе зародыш, из которого развивается история наций.

Прежде всего можно заметить, что национальное различие столь же прочно, как и расовое различие людей, — что арабы, например, еще и в настоящее время повсюду проявляют себя совершенно так же, как их описывали в древнейшие времена. Неизменность климата, всей совокупности свойств и особенностей страны, в которой та или иная нация имеет свое постоянное местопребывание, способствует неизменности ее характера. Пустыня, близость страны к морю или удаленность от него, — все эти обстоятельства могут иметь влияние на национальный характер. Особенно важна при этом связь с морем. Внутри коренной Африки, окруженной высокими горами, вплотную подходящими к побережью, и тем самым наглухо отгороженной от моря — этой свободной стихии, — дух туземцев остается нераскрытым, не чувствует никакого стремления к свободе, не противясь, переносит всеобщее рабство. Но и близость моря сама по себе еще не может сделать дух свободным. Доказательством этому служат индийцы, рабски подчинившиеся с очень давних времен существовавшему у них запрету плавать на кораблях по открытому для них самой природой морю. Отторгнутые, таким образом, силою деспотизма от этой простирающейся вдаль свободной стихии — от этого природного наличного бытия всеобщности, — они не проявили никакой силы к освобождению себя от мертвящего свободу окостенения тех сословных перегородок, которые находят себе выражение в кастовых отношениях и которые были бы невыносимы для нации, по собственному побуждению обратившейся к мореплаванию.

Что касается, далее, определенного различия духа отдельных наций, то в африканской человеческой расе различие это в высшей степени незначительно, но даже и в собственно азиатской расе оно проявляется гораздо менее заметно, чем у европейцев,

у которых дух впервые от своей абстрактной всеобщности доходит до развернутой полноты обособления. Мы будем поэтому говорить здесь только о различном в себе характере европейских наций, а среди них тех, которые отличаются друг от друга главным образом по их всемирно-исторической роли, — именно греков, римлян и германцев, но мы не будем говорить об их взаимоотношениях, потому что это дело мы должны предоставить философии истории. Здесь, напротив, могут быть указаны те различия, которые обнаружились внутри греческой нации, а также среди более или менее проникнутых германскими элементами христианских народов Европы.

Что касается *греков*, то народы, особенно выделяющиеся среди них в период их полного всемирно-исторического развития, именно лакедемоняне, фиванцы и афиняне, различаются друг от друга следующим образом. — У лакедемонян преобладающей является их самобытная, чуждая всяких различий жизнь в субстанции нравственности: поэтому собственность и семейные отношения не получают у них надлежащего развития. — У фиванцев, напротив, на первый план выдвигается противоположный принцип; преобладает субъективность, интимность настроения, насколько об этом вообще можно уже говорить по отношению к грекам. Самый выдающийся лирик греков, Пиндар, — фиванец. Точно так же и возникший у фиванцев союз дружбы юношей, связывавший их теснейшими узами на жизнь и смерть, служит доказательством господствующего у этого народа стремления к самоуглублению в сокровенную сферу чувствований. — Афинский народ представляет собой единство этих противоположностей. Дух этого народа вышел из фиванской субъективности, не теряясь, однако, и в спартанской объективности нравственной жизни; права государства и индивидуума нашли у афинян такое полное объединение, какое только вообще было возможно на греческой стадии развития духа. Но подобно тому как Афины через это опосредствование спартанского и фиванского духа образуют единство северной и южной Греции, мы в этом государстве видим объединение также и восточных и западных греков, поскольку Платон определил абсолютное, как идею, в которой как природа, возведенная в ионийской философии в ранг абсолютного, так и чисто абстрактная мысль, составляющая принцип италийской философии, были низведены до простых моментов. — Мы должны ограничиться здесь этими намеками на характер главных народов Греции; развивая дальше намеченное, мы перешли бы уже в область всемирной истории и, в особенности, в область истории философии.

Еще гораздо большее многообразие национального характера видим мы у *христианских* народов Европы. Основное определение в природе этих народов есть преобладающая у них сосредоточенность на своем внутреннем мире, уверенная в себе субъек-

тивность. Эта субъективность видоизменяется главным образом в зависимости от северного или южного положения страны, обитаемой этими народами. На юге индивидуальность выступает непосредственно в своей единичности. Это в особенности справедливо относительно *итальянцев*; у них индивидуальный характер не стремится быть иным, чем каков он именно есть; всеобщие цели не мешают его непосредственности. Такой характер более соответствует женской природе, чем мужской. Поэтому у итальянцев их индивидуальность развилась до своей высшей красоты, как женская индивидуальность. Нередко случалось, что итальянские женщины и девушки, несчастливые в любви, в одно мгновение умирали от горя, до такой степени вся их природа поглощалась этим индивидуальным отношением, крушение которого уничтожало и их самих. — С этой непосредственностью индивидуальности находится в связи и усиленная жестикуляция итальянцев; их дух безудержно изливается в их телесность. То же основание имеет и привлекательность их обращения. — И в политической жизни итальянцев обнаруживается то же самое преобладание единичности индивидуального. Как уже до римского господства, так и после его исчезновения Италия представляется нам распавшейся на массу мелких государств. В средние века мы видим множество отдельных общин, до такой степени повсеместно раздираемых партийными распрями (*Faktionen*), что половина граждан этих государств почти всегда жила в изгнании. Всеобщий интерес государства не мог укрепиться перед лицом преобладающего партийного духа. Индивидуумы, которые выдавали себя за единственных представителей общего блага, сами преследовали преимущественно свои частные интересы и притом нередко делали это крайне тиранически и жестоко. Ни в этих единовластиях, ни в только что упомянутых республиках, раздираемых партийной борьбой, политическое право не могло развиваться до прочной разумной формы. Только частное римское право изучалось и противопоставлялось в виде весьма слабой плотности как тирании отдельных личностей, так и тирании многих.

У *испанцев* мы точно так же встречаемся с преобладанием индивидуальности; однако эта последняя отличается не итальянской непосредственностью, но уже в большей мере проникнута рефлексией. Индивидуальное содержание, которое получает здесь значение, носит уже форму всеобщности. Вот почему у испанцев честь в особенности является побуждающим принципом. Индивидуум требует здесь для себя признания не в своей непосредственной единичности, но в силу согласия своих поступков и своего поведения с известными твердыми принципами, которые, по представлению нации, должны быть законом для каждого благородного человека. Поскольку, однако, испанец во всем своем образе действий соотносится с этими принципами, возвышающимися над индивидуальным настроением и еще непоколеблен-

ными софистикой рассудка, — постольку он достигает большего постоянства в своем поведении, чем итальянец, в большей мере поддающийся внушениям момента и живущий гораздо более в сфере ощущений, чем в области твердых представлений. Это различие обоих народов с особенной ясностью проявляется в отношении к религии. В своем радостном наслаждении жизнью итальянец не слишком тревожится религиозными сомнениями. Испанец, напротив, до сих пор с фанатическим усердием придерживается буквы учений католицизма, и в течение столетий инквизиция с африканской бесчеловечностью преследует всех, заподозренных в отступлении от этой буквы. В политическом отношении оба эти народа точно так же отличаются друг от друга, согласно указанному здесь характеру их. Единство Италии, которого так страстно желал еще Петрарка, остается мечтой и по сие время; страна эта все еще распадается на множество государств, которым очень мало дела друг до друга. Наоборот, в Испании, где общее, как сказано, в известной мере возобладало над единичным, отдельные государства, раньше существовавшие в этой стране, уже слились в единое государство, провинции которого, правда, все еще стремятся отстаивать слишком большую самостоятельность.

Если, таким образом, у итальянцев преобладает подвижность чувства, а у испанцев устойчивость представляющего мышления, то *французы* обнаруживают как твердость рассудка, так и живость остроумия. Издавна французам ставили в упрек легкомыслие, а также тщеславие и стремление нравиться. Но именно благодаря этому стремлению нравиться они достигли высшей тонкости светского обхождения и тем самым с особым успехом возвысились над грубым себялюбием первобытного человека. Ибо это обхождение состоит как раз в том, чтобы за своими интересами не забывать другого человека, с которым приходится иметь дело, но, напротив, считаться с ним и проявлять в отношении к нему благорасположение. Как по отношению к отдельному человеку, так и по отношению к обществу, французы — будь то государственный человек, художник или ученый, — всегда во всех своих делах и поступках проявляют проникнутую величайшим уважением внимательность. Однако это уважение к чужому мнению нередко вырождается у них в стремление нравиться во что бы то ни стало, даже ценой истины. Точно так же и идеалы светской болтовни возникли из этого же стремления. Но вернейшим средством нравиться всем французы считают то, что они называют *esprit*. Этот *esprit* у поверхностных натур ограничивается комбинированием представлений, мало имеющих общего между собой; у людей одаренных, как, например, у Монтескье и Вольтера, тот же *esprit* благодаря объединению в нем элементов, разобщенных рассудком, превращается в гениальную форму разумного, ибо для этого последнего такое объединение и является

как раз существенным определением. Но эта форма разумного еще не есть форма понимающего познания; глубокие, остроумные мысли, которые нередко приходится наблюдать у таких выдающихся людей, как только что названные, развиваются не из единой общей мысли, не из понятия о вещи, но разбрасываются просто как молнии. Острота рассудка обнаруживается у французов в ясности и определенности их устного и письменного выражения. Их язык, подчиненный строжайшим правилам, соответствует стройному порядку и связности их мыслей. Благодаря этому французы и сделались достойными подражания образцами политического и юридического изложения. Но и в их политических действиях нельзя не признавать остроты их рассудка. В самой буре революционных страстей их рассудок проявился во всей той решимости, с которой они провели создание нового нравственного миропорядка вопреки противодействию мощного союза многочисленных приверженцев старины, — они осуществили один за другим все моменты подлежащей развитию новой политической жизни, в их самой крайней определенности и противоположности. И именно, поскольку они довели эти моменты до самой крайней односторонности, развивая каждый односторонний политический принцип до самых последних его следствий, — они были доведены диалектикой всемирно-исторического разума до такого политического состояния, в котором все прежние односторонности государственной жизни оказались снятыми.

Англичан можно было бы назвать народом интеллектуального созерцания. Они познают разумное не столько в форме всеобщего, сколько в форме единичного. Поэтому их поэты стоят гораздо выше их философов. У англичан сильно выступает вперед оригинальность личности. Однако их оригинальность не является непосредственной и естественной, но возникает из мысли, из воли. Индивидуум стремится здесь во всех отношениях опираться на самого себя, только через посредство своего своеобразия устанавливать свое отношение к всеобщему. На этом основании политическая свобода приобретает у англичан преимущественно форму привилегий, традиционных прав, не выведенных из общих мыслей. То обстоятельство, что отдельные английские общины и графства посылают своих депутатов в парламент, основывается повсюду на особых привилегиях, а не на общих, последовательно проведенных принципах. Во всяком случае англичанин горд честью и свободой своей нации в целом. Но его национальная гордость по преимуществу имеет своим основанием то сознание, что в Англии индивидуум может удерживать и провести в жизнь свое своеобразие. С этой цепкостью индивидуальности, правда, приверженной ко всеобщему, но рассчитывающей на самое себя в своем отношении к всеобщности, связана столь явно выраженная склонность англичан к торговле.

О немцах немцы обыкновенно вспоминают напоследок, из скромности ли или потому, что лучшее приберегают к концу.

Про нас идет слава как про глубоких, но часто неясных мыслителей. Мы желаем понять глубочайшую природу вещей и их необходимую связь; в науке поэтому мы приступаем к делу в высшей степени систематически, но впадаем при этом нередко в формализм внешнего, произвольного конструирования. Наш дух вообще, в большей степени, чем дух какой-либо из европейских наций, обращен внутрь себя. Мы живем преимущественно сокровенной глубиной нашей души (Gemüt) и мышления. В этой тихой жизни, в этом отшельническом одиночестве духа мы заняты тем, чтобы, прежде чем действовать, тщательно определить принципы, согласно которым мы предполагаем действовать. Этим объясняется то, что мы с некоторой медлительностью приступаем к делу, — в том числе остаемся нерешительными в случаях, когда необходимо быстрое решение, и при всем добром желании сделать дело как нельзя лучше сплошь и рядом ничего не можем осуществить. Поэтому к немцам можно с полным правом применить французскую поговорку: «le meilleur tue le bien» (лучшее — враг хорошего). Все, что должно быть сделано, должно быть у немцев узаконено на известных основаниях. Но так как основания можно найти решительно для всего, то это узаконение часто превращается в простой формализм, в котором всеобщая правовая мысль не достигает своего имманентного развития, но остается абстракцией, в которую частное содержание внедряется произвольно, извне. Этот формализм проявляется у немцев также и в том, что они иногда в течение целых столетий довольствовались тем, чтобы известные политические права сохранять за собой исключительно посредством протестов. Но если, применяя такой образ действий, подданные весьма мало делали для себя, то, с другой стороны, они часто до крайности мало делали и для правительства. Живя сокровенной глубиной своей души (Gemüt), немцы весьма охотно говорили всегда о своей верности и честности; однако они часто не оправдывали на деле этого субстанциального для них образа мыслей. Напротив, в противодействие князьям и императорам, они пользовались общими государственно-правовыми нормами лишь для прикрытия своего нежелания сделать что-либо для государства, невзирая на свое прекрасное мнение о своей верности и честности. Но хотя их политический дух и их любовь к родине по большей части и не отличались особой живостью, они все же издавна были одушевлены чрезвычайным стремлением к почестям, связанным с занятием государственных должностей, и придерживались того мнения, что должность и титул создают человека и что по различию титула можно почти во всех случаях с полной достоверностью определить значительность личности и подобающую ей меру уважения, вследствие чего немцы попали в то смешное положение, которое в Европе находит себе параллель только в страсти испанцев к длинному перечню имен.

§ 395

3) Душа приобретает форму *индивидуального субъекта*. Но эта субъективность рассматривается здесь только как обособление некоторой *природной определенности*. Эта субъективность существует как *модус* различного темперамента, таланта, характера, физиономии и других предрасположений и идиосинкразий семей или отдельных индивидуумов.

Прибавление. Как мы видели, природный дух распадается прежде всего на *всеобщие* различия человеческих рас и в духе отдельных народов достигает различия, которое имеет форму *обособления*. Третьим моментом является то, что природный дух развивается в направлении *единичности* и в качестве индивидуальной души противопоставляется самому себе. Но возникающая здесь противоположность не есть еще та противоположность, которая относится к самой сущности сознания. Единичность или индивидуальность души здесь в антропологии рассматривается только как природная определенность.

Относительно индивидуальной души следует прежде всего заметить, что в ней начинается сфера случайного, так как только всеобщее есть необходимое. Отдельные души отличаются друг от друга бесконечным множеством случайных модификаций. Но эта бесконечность представляет собой род дурной бесконечности. Своеобразие человека не следует поэтому придавать чрезмерно большого значения. Скорее следует считать пустой, бессодержательной болтовней то утверждение, что учитель должен заботливо сообразоваться с индивидуальностью каждого из своих учеников, изучать и стараться развивать их каждого в отдельности. На это у него нет времени. Своеобразие детей терпимо в кругу семьи; но с момента вступления в школу начинается жизнь согласно общему порядку, по одному, для всех одинаковому правилу; здесь дух должен быть приведен к отказу от своих причуд, к знанию и хотению общего, к усвоению существующего общего образования. Это преобразование душ — только и называется воспитанием. Чем образованнее человек, тем меньше выступает в его поведении нечто только ему свойственное, и именно потому случайное.

Своеобразие индивидуума имеет, однако, различные стороны. Это своеобразие можно различать соответственно определениям *природных свойств, темперамента и характера*.

Под словом *природные свойства* понимают совокупность природных задатков в противоположность тому, чем стал человек благодаря своей собственной деятельности. К этим задаткам относятся *талант и гений*. Оба эти слова выражают определенное направление, которое индивидуальный дух получил от природы. Но гений шире таланта; последний порождает новое только в сфере частного, тогда как гений создает новый род. Однако

и талант и гений, так как они прежде всего представляют собой простые задатки, должны совершенствоваться согласно общепринятым способам, если только не хотят их гибели, нравственного разложения или вырождения в дурную оригинальность. Лишь совершенствуясь таким образом упомянутые задатки подтверждают факт своего существования, свою силу и свой объем. До того, как талант усовершенствовался, можно ошибаться относительно того, имеется ли он; занятие живописью с ранних лет, например, может служить признаком таланта к этому искусству, и тем не менее любительство может ни к чему не привести. Поэтому самый факт таланта нельзя еще ценить выше разума, своей собственной деятельностью поднявшегося до познания своего понятия, — выше абсолютно свободного мышления и деятельности воли. В философии гений сам по себе ведет не далеко; здесь он должен подчиниться строгой дисциплине логического мышления; только через это подчинение гений здесь достигает своей полной свободы. Что же касается воли, то нельзя сказать, чтобы в добродетели мог проявиться гений, ибо добродетель есть нечто всеобщее, требуемое от всех людей, и не что-либо прирожденное, но нечто производимое в индивидууме его собственной деятельностью. Различия в совокупности естественных задатков для учения о добродетели не имеют поэтому никакого значения; эти различия подлежали бы рассмотрению, — если уместно так выразиться, — только в естественной истории духа.

Многообразные виды таланта и гения различаются друг от друга различием сфер духа, в которых они проявляют свое действие. Различие *темпераментов*, напротив, не выражается в таком внешнем отношении. Трудно сказать, что собственно понимают под темпераментом. Этот последний не относится ни к нравственной природе поступка, ни к таланту, наглядно проявляющемуся в нем, ни, наконец, к страсти, имеющей всегда определенное содержание. Всего правильное поэтому будет определить темперамент, как тот совершенно всеобщий род и способ, в котором индивидуум проявляется в действии, объективируется, сохраняется в действительности. Из этого определения вытекает, что для свободного духа темперамент не столь важен, как это думали раньше. Во времена более высоко развитого образования утрачиваются многообразные, случайные манеры поведения и образа действия и тем самым исчезают также и различия темперамента, — совершенно так же как становятся гораздо более редкими в такие времена ограниченные характеры возникших в менее образованную эпоху комедий, — характеры совершенно легкомысленных, чудачески рассеянных, мелочно скупых людей. Попытки различения темперамента, делавшиеся до сих пор, имеют в себе нечто столь неопределенное, что их почти нельзя применить к индивидуумам, ибо в этих последних описанные различия темпераментов встречаются более или менее соединенными.

Подобно тому как добродетель подразделили на четыре главных добродетели, так допустили, как известно, и четыре вида темперамента: *холерический*, *сангвинический*, *флегматический* и *меланхолический*. Кант пространно говорит о них. Главное различие этих темпераментов состоит в том, что человек или углубляется в дело, или, напротив, он занят своей собственной личностью. Первый случай имеет место у сангвиников и флегматиков, второй — у холериков и меланхоликов. Сангвиник забывает себя из-за дела и притом, если выразиться точнее, так, что вследствие своей поверхностной подвижности он занимается самыми разнообразными делами; тогда как флегматик с известным постоянством сосредоточивается на каком-либо одном деле. Что же касается холериков и меланхоликов, то у них, как уже было замечено, преобладает прочная привязанность к субъективному. Оба эти темперамента различаются, однако, между собой тем, что в холерическом преобладает подвижность, а в меланхолическом, напротив, неподвижность, так что в этом отношении холерический темперамент соответствует сангвиническому, а меланхолический флегматическому.

Мы заметили уже, что различие темпераментов теряет свое значение в ту эпоху, когда манера поведения и самый способ деятельности индивидуумов закрепляется всеобщим образованием. Напротив, *характер* есть нечто всегда отличающее людей друг от друга. Только в характере индивидуум приобретает свою постоянную определенность. К характеру относится прежде всего та формальная сторона энергии, с которой человек, не давая сбить себя с раз принятого пути, преследует свои цели и интересы, сохраняя во всех своих действиях согласие с самим собой. Без характера человек не может выбраться из своей неопределенности или из одного направления впадает в другое, ему противоположное. К каждому человеку нужно поэтому предъявлять требование, чтобы он обнаружил характер. Человек с характером импонирует другим, потому что они знают, с чем они имеют дело в его лице. Но кроме формальной стороны энергии для характера требуется, во-вторых, и насыщенное известным материалом общее содержание воли. Только через осуществление великих целей человек обнаруживает в себе и великий характер, делающий его маяком для других; кроме того, его цели должны быть внутренне оправданы, если его характер должен представлять собой абсолютное единство содержания и формальной деятельности воли и тем самым обладать совершенной истиной. Поэтому, если воля цепляется только за мелочи, только за нечто бессодержательное, то она превращается в *упрямство*. Это последнее имеет только форму характера, но не его содержание. В упрямстве — этой пародии на характер — индивидуальность человека становится отталкивающей, упрямство препятствует его общению с другими.

Еще более индивидуальные черты имеют так называемые *идиосинкразии*, встречающиеся как в физической, так и в духовной природе человека. Так, например, некоторые люди чувствуют находящиеся вблизи кошек. Другие вследствие известных болезней испытывают совершенно своеобразное возбуждение. Яков I, король английский, падал в обморок при виде шпаги. Духовные идиосинкразии обнаруживаются в особенности в юности, например в способности, присущей некоторым детям, с невероятной быстротой считать в уме. Впрочем, указанными формами природной определенности духа различаются между собой не только индивидуумы, но, в большей или меньшей мере, также и целые семьи, в особенности там, где они заключали браки не с чужеземцами, а только между собой, как это, например, было в Берне и в некоторых немецких имперских городах.

После данного нами здесь описания трех форм качественной определенности природы индивидуальной души, — именно: природных задатков человека, темперамента и характера, — нам остается еще только указать на разумную необходимость того, почему упомянутая определенность природы находит себе выражение именно в этих трех, а не в каких-либо других формах, а также почему эти формы следует рассматривать в принятом нами порядке. Мы начали с природных задатков — и именно с таланта и гения — потому, что в этих задатках качественная определенность природы индивидуальной души имеет преимущественно форму чего-то просто сущего, чего-то непосредственно устойчивого, чего-то такого, внутреннее различие чего относится к некоторому вне его находящемуся различию. — В темпераменте, напротив, упомянутая определенность природы теряет облик чего-то столь же устойчивого; ибо тогда как в индивидууме или какой-либо талант господствует исключительно, или несколько талантов мирно уживаются друг с другом, не переходя при этом один в другой, — один и тот же индивидуум может переходить от любого настроения своего темперамента в другое настроение, так что ни одно из этих настроений не получает в нем устойчивого бытия. В то же время в темпераментах различие рассматриваемого определения природы рефлектируется из сферы отношения к чему-то, существующему вне индивидуальной души, в сферу внутри самой души. В характере мы, напротив, видим устойчивость природных задатков, соединенную с изменчивостью настроений темперамента, — преобладающее отношение к внешнему миру, характерное для первых, соединенное с рефлектированностью души внутрь себя, господствующей в настроениях темперамента. Постоянство характера не является столь же непосредственным, в такой же мере прирожденным, как постоянство природных задатков; оно подлежит развитию при посредстве воли. Характер есть нечто большее, чем только равномерная смесь различных темпераментов. И тем не менее

нельзя отрицать, что и характер имеет *природную* основу, — что некоторые люди уже от природы в большей мере предрасположены к обладанию сильным характером, чем другие. На этом основании мы были вправе здесь, в антропологии, говорить о характере, хотя свое полное развитие он получает только в сфере свободного духа.

б) ИЗМЕНЕНИЯ, КОРЕНЯЩИЕСЯ В САМОЙ ПРИРОДЕ ИНДИВИДУУМА

§ 396

В душе, определенной как *индивидуум*, различия выступают как *изменения*, происходящие в этом индивидууме, в этом во всех них пребывающем едином субъекте; они представляют собой *моменты* его развития. Так как они в едином субъекте являются одновременно и физическими и духовными различиями, то для их конкретного определения или описания необходимо предположить уже заранее знание развитого духа.

Эти изменения суть: 1) *естественный возрастной процесс*, начиная от *ребенка*, духа, еще не раскрытого, — через развитую противоположность, через напряженность самой по себе еще субъективной всеобщности, — каковы идеалы, образы фантазии (*Einbildungen*), долженствование, надежды и т. д. — по отношению к непосредственной единичности, т. е. к наличному миру, не соответствующему этим идеалам и т. д. и, с другой стороны, к положению несамостоятельного и не завершившего своего развития индивидуума в его наличном бытии в этой субъективности (*юноша*) — до истинного отношения, до *признания объективной* необходимости и разумности уже данного готового мира, такого мира, участием в творчестве которого, в себе и для себя осуществляющемся, индивидуум обеспечивает за своей деятельностью ее внутреннее оправдание, в силу чего он становится *чем-то* определенным, приобретает актуальную реальность и объективную ценность (*муж*) — до осуществления единства с этой объективностью; последнее единство, как реальное, переходит в бездеятельность притупляющей привычки, но как идеальное достигает свободы от ограниченных интересов и осложнений внешней действительности — (*старик*).

Прибавление. Поскольку душа, первоначально еще совершенно всеобщая, обособляется указанным нами способом и в конце концов определяет себя к единичности, к индивидуальности, постольку она вступает в противоположность по отношению к своей внутренней всеобщности, к своей субстанции. Это противоречие между непосредственной единичностью и наличной в ней, в себе субстанциальной всеобщностью составляет осно-

вание жизненного процесса индивидуальной души, — процесса, посредством которого непосредственная единичность этой души приводится в соответствие с всеобщим, а это последнее осуществляется в этой непосредственной единичности, и таким образом первое, простое единство души с собой поднимается до единства, опосредствованного противоположностью, и первоначально абстрактная всеобщность души развивается до конкретной всеобщности. Этот процесс развития и есть образование. Уже все, находящееся еще только на стадии животной жизни, по-своему представляет собой этот процесс. Но, как мы видели раньше, это живое еще не имеет силы действительно осуществить в себе род; его непосредственная, сущая абстрактная единичность остается всегда в противоречии со своим родом, не в меньшей степени исключает его из себя, чем включает его в себя. Вследствие этой своей неспособности к совершенному воплощению рода все только живое погибает. Род обнаруживается в этом живом как такая мощь, перед которой это живое должно исчезнуть. В смерти индивидуума род приходит поэтому только к такому осуществлению, которое столь же абстрактно, как и единичность того, что только живо, и так же исключает эту единичность, как и сам род в свою очередь оказывается исключенным живой единичностью. — Напротив, истинное осуществление род находит в духе, в мышлении, — в этой однородной с ним стихии. Но в области антропологического это осуществление продолжает еще нести на себе черты принадлежности к природе, поскольку оно имеет место в индивидуальном природном духе. Поэтому оно подчиняется времени. Так возникает ряд отличных друг от друга состояний, которые индивидуум, как таковой, проходит одно за другим — последовательность различий, которые не обладают больше устойчивостью непосредственных различий всеобщего природного духа, господствующих в различных человеческих расах и в духе различных наций, но проявляются в одном и том же индивидууме как текучие, как друг в друга переходящие формы.

Эта последовательность различных состояний есть ряд *возрастов жизни*.

Начинается этот ряд с непосредственного, еще неразличимого единства рода и индивидуальности — с абстрактного возникновения непосредственной единичности, с рождения индивидуума, и кончается проникновением рода в единичность или единичности в род — победою рода над единичностью, абстрактным отрицанием этой последней — смертью.

То, что в живом, как таковом, есть *род*, то в духовном есть *разумность*; ибо род уже содержит в себе присущее разумному определение внутренней всеобщности. В этом единстве рода с разумным заключается основание того, что духовные явления, обнаруживающиеся в течение возрастов жизни, соответствуют развивающимся в этом течении физическим изменениям индивидуума. Соответствие духовного и физического является здесь более

определенным, чем при расовых различиях, где нам приходится иметь дело с всеобщими прочными различиями природного духа, как и со столь же прочными физическими различиями людей, тогда как здесь подлежат рассмотрению определенные изменения индивидуальной души и ее телесности. Но, с другой стороны, нельзя заходить так далеко, чтобы в физиологическом развитии индивидуума искать отчетливого соответствия его духовному развертыванию; ибо обнаруживающаяся в последнем противоположность и то единство, которое из этой противоположности должно возникнуть, имеют гораздо большее значение, чем в физиологической области. Дух обнаруживает здесь свою независимость от своей телесности тем, что может развиваться раньше, чем эта последняя. Часто дети проявляли такое духовное развитие, которое далеко опережало их телесное формирование. Преимущественно это случалось у резко выраженных художественных талантов, в особенности у музыкальных гениев. Точно так же и в отношении легкого усвоения некоторых знаний, особенно в математических дисциплинах, как равно и в отношении способности правильного рассуждения, притом даже о предметах нравственности и религии, также нередко проявлялась такая ранняя зрелость. Но в общем следует все-таки признать, что рассудок не приходит раньше определенного возраста. Почти исключительно только в отношении к художественным талантам раннее обнаружение их свидетельствовало об известном превосходстве. Напротив, проявляющееся у некоторых детей преждевременное развитие их интеллекта, вообще говоря, как правило, вовсе не было зародышем духа, достигающего к зрелому возрасту исключительного превосходства.

Процесс развития природного человеческого индивидуума распадается на ряд процессов, различие коих основывается на различном отношении индивидуума к роду и обосновывает различие между *ребенком*, *мужесом* и *стариком*. Различия эти представляют собой различия понятия. Поэтому *детский возраст* есть время естественной гармонии, мира субъекта с собой и с миром — в такой же мере свободное от всяких противоположностей начало, в какой старческий возраст представляет собой конец, свободный от всяких противоположностей. Противоположности, выступающие в детском возрасте, не вызывают какого-либо более глубокого интереса. Ребенок живет в состоянии невинности, не испытывая длительных страданий, в любви к родителям и чувствуя любовь к себе с их стороны. — Это непосредственное, и именно потому недуховное, чисто естественное единство индивидуума со своим родом и с миром вообще должно быть снято. Индивидуум должен подняться на такую ступень развития, чтобы противопоставить себя всеобщему как в-себе-и-для-себя-сущему, готовому и устойчивому предмету, — должен постигнуть себя в своей собственной самостоятельности. Но на первых порах эта самостоятельность —

эта противоположность — выступает в столь же одностороннем облике, как в ребенке единство субъективного и объективного. *Юноша* разлагает осуществленную в мире идею *таким образом*, что самому себе он приписывает относящееся к природе идеи определение субстанциальности — истину и благо, за миром же, напротив, оставляет определение случайного, акцидентального. — На этой неистинной противоположности нельзя, однако, остановиться; более того, юноша должен возвыситься над этой противоположностью до понимания, что, наоборот, в качестве субстанциального следует рассматривать мир, а индивидуум только как акциденцию, — что человек, по этой причине, может найти существо своей деятельности и свое удовлетворение только в противостоящем ему и самостоятельно следующем по своему пути мире и что поэтому он должен выработать требуемое для дела уменье. — Достигнув этой точки зрения, юноша становится *мужем*. Будучи в себе завершенным, муж рассматривает и нравственный миропорядок не как такой, который ему только еще предстоит создать, но как уже в существенных чертах завершенный. Поэтому он работает в пользу дела, а не во вред ему, заинтересован в сохранении существующего порядка, а не в разрушении его и, тем самым возвышаясь над односторонней субъективностью юноши, стоит на точке зрения объективной духовности. — *Старческий возраст*, напротив, опять теряет интерес к предмету деятельности, старик сжился с этим предметом, и именно вследствие этого единства с ним, когда утрачивается противоположность к делу, он уже отказывается от деятельности, преисполненной интереса к последнему.

Намеченное здесь в общих чертах различие возрастов жизни мы определим теперь точнее.

В *детском возрасте* мы снова можем различить *три*, или, — если не родившееся, с матерью тождественное дитя мы захотим вовлечь в круг нашего рассмотрения — *четыре* ступени.

Неродившийся *ребенок* не имеет еще никакой собственной индивидуальности, — никакой индивидуальности, которая особенным образом относилась бы к особенным объектам, — которая в определенном месте своего организма впитывала бы в себя вне ее находящееся вещество. Жизнь неродившегося ребенка подобна жизни растения. Подобно тому, как последнее не принимает пищи время от времени, но пользуется непрерывным притоком к нему питающих его веществ, так точно и ребенок сначала питается благодаря непрерывно продолжающемуся всасыванию пищи и еще не обладает ритмическим дыханием.

Выйдя на свет из того вегетативного состояния, в котором он находится в теле матери, ребенок переходит уже к животному образу жизни. Рождение есть поэтому огромный скачок. Посредством него ребенок из состояния жизни, совершенно чуждой всяких противоположностей, переходит в состояние обособления, — вступает в отношение к свету и воздуху, во все более развиваю-

щееся отношение к расчлененной предметности вообще, и к предлагаемой ему пище в особенности. Первый способ, посредством которого ребенок становится самостоятельным существом, есть *дыхание*, процесс втягивания и выталкивания воздуха в одном определенном месте тела, прерывающий стихийное течение крови. Уже тотчас после рождения ребенка его тело представляется почти вполне организованным; только отдельные частности изменяются в нем; так, например, лишь позднее замыкается так называемое *foramen ovale*. Главное изменение тела ребенка состоит в *росте*. В отношении этого изменения нам едва ли нужно напоминать о том, что в животной жизни вообще, — в противоположность жизни растительной, — рост не представляет собой какого-либо выхода из себя, какого-либо отрыва от себя, какого-либо созидания новых образований, но является только развитием организма и производит только количественное, формальное различие, относящееся как к степени силы, так и к размерам в пространстве. Равным образом нам нет здесь надобности подробно разъяснять, как это уже было сделано в надлежащем месте в философии природы, что упомянутая выше законченность телесной формы, отсутствующая у растения и осуществляющаяся только в животном организме, — это обратное сведение всех членов к отрицательному, простому единству жизни — составляет основание возникающего в животном, а следовательно, и в ребенке, чувства самого себя. Здесь, напротив, нам следует подчеркнуть, что в человеке животный организм достигает своей наиболее законченной формы. Даже в самом совершенном животном мы не замечаем того тонко организованного, бесконечно пластичного тела, которое мы видим у новорожденного ребенка. Между тем на первых порах ребенок оказывается гораздо более зависимым и беспомощным, чем животные. Однако его высшая натура обнаруживается уже и здесь. О своих потребностях он сразу заявляет буйно, шумно и повелительно. В то время как животное немо или выражает свою боль стонами, ребенок выражает чувство своих потребностей *криком*. Благодаря этой идеальной деятельности в ребенке тотчас же проявляется проникающая его уверенность, что от внешнего мира он вправе требовать удовлетворения своих потребностей, что самостоятельность внешнего мира по отношению к человеку ничтожна.

Что касается, далее, духовного развития ребенка в эту первую стадию его жизни, то можно сказать, что человек никогда не получает больше сведений, чем в это время. Ребенок постепенно осваивается со всеми разновидностями чувственного восприятия. Внешний мир для него становится теперь чем-то действительным. От ощущения он переходит к созерцанию. Сначала ребенок имеет только ощущение света, посредством которого ему и открываются вещи. Это голое ощущение заставляет ребенка хвататься за отдаленные предметы как за близкие. Но благодаря чувству осязания

ребенок ориентируется в расстояниях. Так приобретает он глазомер, выносит внешнее за пределы себя. Равным образом и то, что внешние вещи оказывают противодействие, ребенок узнает в этом возрасте.

Переход от детского возраста к *возрасту мальчика* нужно видеть в том, что деятельность ребенка развивается в направлении к внешнему миру, — что, поскольку ребенок приобретает чувство действительности внешнего мира, он и сам становится настоящим человеком и начинает чувствовать себя таковым, тем самым переходя к практической тенденции испытать свои силы в этой действительности. К этому практическому отношению к действительности ребенок становится способным благодаря тому, что он приобрел *зубы*, научился *стоять*, *ходить* и *говорить*. Первое, чему здесь приходится учиться, это способность стоять прямо на ногах. Способность эта специфически присуща человеку и может быть порождена только его волей; человек стоит только, поскольку он хочет стоять; мы падаем тотчас же, как только перестаем хотеть стоять; стоячее положение есть поэтому привычка воли к стоячему положению. Еще более свободное отношение к внешнему миру человек приобретает через ходьбу; посредством нее он снимает внеположность частей пространства и сам находит для себя свое место. Наконец, язык делает людей способными постигать вещи как всеобщие, способными достигать сознания своей собственной всеобщности, способными высказывать свое «я». Эта способность постигать свое собственное «я» есть в высшей степени важный момент в духовном развитии ребенка; с этого момента он начинает освобождаться от своей погруженности во внешний мир и делается способным к размышлению над самим собой. Сначала эта пробуждающаяся самостоятельность выражается в том, что ребенок начинает *играть* с чувственно воспринимаемыми вещами. Но самое разумное, что дети могут сделать со своей игрушкой, состоит в том, что они ее ломают.

Поскольку ребенок от игры переходит к серьезному — к *учению*, он становится мальчиком. С этого времени дети начинают делаться любознательными, в особенности к историям; для них получают теперь значение те представления, которыми они непосредственно не располагают. Но самым главным является здесь просыпающееся в них чувство, что они еще не *есть то*, чем они *должны* быть, и живое желание стать такими же, как и взрослые, среди которых они живут. Отсюда возникает стремление детей к подражанию. Если чувство непосредственного единства с родителями есть как бы духовное молоко матери, всасывая которое дети приобретают силы, то их собственная потребность стать большими и делает их большими. Это собственное стремление детей к воспитанию есть имманентный момент всякого воспитания. Но так как мальчик стоит еще на точке зрения непосредственности, то это высшее, до которого он должен подняться, представляется

ему не в форме всеобщности или дела, но в форме чего-то данного, единичного, некоторого авторитета. Всегда тот или иной муж является здесь идеалом, узнать который и подражать которому мальчик стремится; только таким конкретным способом ребенок, стоя на этой точке зрения, созерцает свою собственную сущность. То, чему мальчик должен научиться, должно быть поэтому дано ему как некоторый авторитет и с силой авторитета; он чувствует, что данное в отношении к нему есть нечто высшее. Это чувство нужно бережно охранять при воспитании. Поэтому совершенным извращением дела нужно считать играющую педагогику, которая серьезное хотела бы преподнести детям под видом игры и которая предъявляет к воспитателям требование, чтобы они спустились до уровня детского понимания своих учеников, вместо того чтобы детей поднять до серьезности дела. Это играющее воспитание может для всей жизни мальчика иметь то последствие, что он на все станет смотреть с пренебрежением. Такой же печальный результат может получиться и вследствие рекомендованного непонимающими дела педагогами постоянного побуждения детей к резонерству; от этого они легко приобретают некоторую заносчивость. Конечно, следует пробуждать самостоятельное мышление у детей; но нельзя достоинство предмета отдавать во власть их незрелого, поверхностного рассудка.

Что касается одной стороны воспитания, именно *дисциплины*, то мальчику нельзя позволять поступать по собственному желанию; он должен повиноваться, чтобы научиться повелевать. Послушание есть начало всякой мудрости, ибо благодаря ему воля, еще не познающая истинного и объективного, еще не делающая их своей целью и именно потому еще не подлинно самостоятельная и свободная, а скорее еще неокрепшая воля допускает определение себя приходящей извне разумной волей и эту последнюю делает постепенно своей. Напротив, если позволить детям делать все, что им заблагорассудится, да еще сверх этого иметь глупость дать им в руки основания для их причуд, то мы будем иметь дело с самым плохим способом воспитания, и у детей возникает тогда достойная сожаления привычка к особой безудержности, к своеобразному умствованию, к себялюбивому интересу — корню всякого зла. По природе ребенок ни зол, ни добр, так как на первых порах он не имеет познания ни о добре, ни о зле. Считать эту чуждую знания невинность за идеал и стремиться к ней вернуться было бы нелепо; невинность эта не имеет никакой цены и весьма скоропреходяща. Скоро в ребенке проявляется своеволие и склонности к дурному. Это своеволие должно быть сломлено дисциплиной, этот зародыш зла должен быть ею уничтожен.

Что касается другой стороны воспитания, а именно *обучения*, то следует заметить, что разумно начинать его с самого абстрактного, что только может быть доступно духу ребенка. Таковы буквы. Они предполагают абстракцию, до которой не поднялись

целые народы, например, даже китайцы. Язык вообще есть та воздухообразная стихия, то чувственно-нечувственное, через все расширяющееся знание которого дух ребенка все больше возвышается над чувственным, единичным, поднимаясь к всеобщему, к мышлению. В приобретении этой способности к мышлению заключается величайшая польза первоначального обучения. Мальчик доходит, однако, только до *представляющего* мышления; мир существует только для его представления; он узнает свойства вещей, знакомится с отношениями, имеющимися в природном и духовном мире; интересуется вещами, но не познает еще мир в его внутренней связи. Этого познания достигает только взрослый человек. Но в некотором несовершенном понимании мира природы, как и мира духа, нельзя отказать и подростку. Поэтому нужно считать ошибочным утверждение, будто мальчик еще ничего не понимает в религии и праве, что поэтому будто бы его не следует затруднять этими предметами и что ему вообще не следует навязывать каких-либо представлений, но предоставить его собственному его опыту и удовольствоваться тем, что он будет получать впечатления от чувственно воспринимаемой им действительности. Уже в древности детям не позволяли слишком долго задерживаться в области чувственно воспринимаемого. А дух нового времени еще и совершенно иначе возвышается над сферой чувственного, еще гораздо больше углубляется в свой внутренний мир, чем дух античный. Поэтому сверхчувственный мир следует в наше время уже очень рано сделать близким представлению мальчика. Этому способствует в гораздо большей мере *школа*, чем семья. В последней ребенок ценится в своей непосредственной единичности, его любят независимо от того, хорошо или дурно его поведение. Напротив, в школе непосредственность ребенка теряет свое значение; здесь считаются с ним лишь постольку, поскольку он имеет известную ценность, поскольку он в чем-нибудь успевает; здесь его уже не только любят, но, согласно общим установлениям, критикуют и направляют, согласно твердым правилам дают ему образование с помощью учебных предметов, вообще подчиняют его определенному порядку, который запрещает многое, само по себе невинное, потому что нельзя позволять, чтобы это делали все. Так школа образует собой переход из семьи в гражданское общество. К последнему, однако, подросток имеет еще только неопределенное отношение; его интерес разделяется еще между ученьем и играми.

До *юноши* подросток созревает тогда, когда при наступлении половой зрелости в нем начинает пробуждаться и искать себе удовлетворения жизнь *рода*. Юноша обращается вообще к субстанциальному всеобщему; его идеал представляется ему уже не в личности зрелого мужа, как мальчику, но понимается им как нечто всеобщее, от такой единичности независимое. Но этот идеал имеет у юноши все еще более или менее субъективный вид, все равно

живет ли он в нем как идеал любви и дружбы, или как идеал некоторого всеобщего миропорядка. В этой субъективности субстанционального содержания такого идеала заключается не только его противоположность по отношению к существующему миру, но также и стремление снять эту противоположность посредством осуществления идеала. Содержание идеала наполняет юношу чувством деятельной силы, он воображает себя поэтому призванным и способным переделать мир или по крайней мере привести в связь мир, который кажется ему распавшимся. Того обстоятельства, что содержащееся в его идеале субстанциональное всеобщее по своей сущности уже получило в мире свое развитие и осуществление, мечтательный дух юноши постичь не в состоянии. Для него осуществление этого всеобщего кажется отступничеством от его идеала. Он чувствует поэтому, что как его идеал, так и его собственная личность не признаны миром. Так то состояние мира (Friede) с миром, в котором ребенок живет, нарушается юношей. Вследствие этой направленности на идеальное юношество производит впечатление большего благородства ума и большего бескорыстия, чем эти качества проявляются в зрелом муже, заботящемся о своих частных, преходящих интересах. Вопреки этому следует, однако, заметить, что взрослый человек уже не находится более во власти своих частных побуждений и субъективных взглядов и не занят уже только своим личным развитием, но погружен в разум действительности и проявляет себя деятельным для мира. К этой цели его стремлений юноша приходит с необходимостью. Его непосредственная цель состоит *в том*, чтобы приобрести образование, которое сделало бы его способным к осуществлению его идеалов. Пытаясь осуществить это, он и становится *зрелым мужем*.

Сначала переход из его идеальной жизни в гражданское общество может казаться юноше тягостным переходом в филистерскую жизнь. До сих пор занятый только общими предметами и работая только для себя, юноша, превращающийся теперь в мужа, должен, вступая в практическую жизнь, стать деятельным для других и заняться мелочами. И хотя это совершенно в порядке вещей, — ибо, если необходимо действовать, то неизбежно перейти и к *частностям*, — однако для человека начало занятия этими частностями может быть все-таки весьма тягостным, и невозможность непосредственного осуществления его идеалов может ввергнуть его в ипохондрию. Этой ипохондрии, — сколь бы незначительной ни была она у многих, — едва ли кому-либо удавалось избежать. Чем позднее она овладевает человеком, тем тяжелее бывают ее симптомы. У слабых натур она может тянуться всю жизнь. В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отворачивания к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность. Но если человек не хочет погиб-

нута, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого. Но человек обыкновенно считает, что только *нужда* заставляет его приспособляться к этому миру. В действительности же это единство с миром должно быть познано не как вынужденное отношение, но как отношение разумное. Разумное, божественное обладает абсолютной силой осуществляться и всегда себя осуществляло; оно не так бессильно, чтобы ждать начала своего осуществления. Мир — это осуществление божественного разума; игра неразумных случайностей царит только на его поверхности. Мир может поэтому по меньшей мере с тем же, а, надо думать, даже и с еще большим правом, чем превращающийся в зрелого мужа индивидуум, претендовать на то, чтобы его признали законченным и самостоятельно существующим. *Взрослый человек* поступает поэтому совершенно разумно, отказываясь от плана полного преобразования мира и стремясь осуществить свои личные цели, страсти и интересы только в непосредственном соприкосновении с миром. Но и так ему остается еще много простора для почетной, далеко идущей и творческой деятельности. Ибо хотя мир и должен быть признан, как в основном законченный, все же он не мертв, не находится в абсолютном покое, но, подобно процессу жизни, он все снова себя порождает, поддерживая себя в сохранности, в то же время идет вперед. В этом сохраняющем порождении мира и в дальнейшем его развитии и заключается работа зрелого человека. Поэтому, с одной стороны, мы можем сказать, что взрослый человек создает только то, что уже есть, но, с другой стороны, его деятельность должна способствовать также и прогрессу. Однако поступательное движение мира происходит только благодаря деятельности огромных масс и становится заметным только при весьма значительной сумме созданного. Если человек после пятидесятилетней работы оглянется на свое прошлое, он несомненно заметит прогресс. Это познание, равно как и понимание разумности мира, освобождает его от грусти по поводу разрушения его идеалов. Что в этих идеалах есть *истинного*, сохраняется в практической деятельности; только от неистинного, от пустых абстракций должен отделаться человек. Объем и род его занятий может быть весьма различен; но субстанциальное во всех человеческих делах одно и то же, — а именно правовое, нравственное и религиозное. Поэтому люди во всех сферах своей практической деятельности могут найти для себя удовлетворение и почет, если они везде будут исполнять то, что по праву требуется от них в той особой сфере, к которой они принадлежат в силу случая, внешней необходимости или свободного выбора. Для этого прежде всего необходимо, чтобы образование юноши, превращающегося в мужа, было завершено, чтобы он закончил курс своего учения, а затем также, чтобы он решился сам добывать себе средства к существо-

ванию, приступив к деятельности на пользу других. Одно только образование еще не делает его совершенно законченным человеком; таким он становится только благодаря собственной рассудительной заботе о своих преходящих интересах; подобно этому и народы только тогда достигают зрелости, когда добиваются от так называемого отечески-пекущегося о них правительства того, что оно предоставляет им самим блюсти свои материальные и духовные интересы.

Поскольку человек переходит, таким образом, в практическую жизнь, он, конечно, может испытывать досаду и печаль по поводу состояния окружающего его мира и даже терять надежду на улучшение этого состояния; однако он сживается все-таки с объективными обстоятельствами и живет, привыкнув к ним и к своим занятиям. Предметы, которыми ему приходится заниматься, правда, частные, изменяющиеся, в своих специфических особенностях более или менее новые предметы. Однако в то же время эти отдельные предметы имеют в себе всеобщее правило, нечто закономерное. И чем дольше зрелый человек занят своими делами, тем в большей мере из всех частных выступает для него это всеобщее. Этим он достигает того, что вполне овладевает своей специальностью, вполне сживается со своим назначением. То, что во всех предметах его занятий является существенным, становится для него тогда вполне доступным и только индивидуальное, несущественное может иногда содержать в себе для него нечто новое. Но как раз вследствие того, что его деятельность достигла такого полного *соответствия* с его делом, что она уже не находит в своих объектах никакого противодействия, — как раз вследствие этого совершенно законченного развития его деятельности *угасает* ее жизненность; ибо вместе с противоположностью субъекта и объекта исчезает и интерес первого к последнему. Так зрелый человек вследствие рутины своей духовной жизни, равно как и вследствие приглушения деятельности своего физического организма, становится *стариком*.

Старик живет без определенного интереса, так как он отказался от надежды осуществить ранее лелеянные им идеалы, а будущее вообще уже не сулит ему, повидимому, ничего нового. Напротив, он думает, что из всего, что ему еще может встретиться, общее, существенное он уже знает. Таким образом, ум старика обращен только к этому всеобщему и к тому прошлому, которому он обязан познанием этого общего. Но живя воспоминанием о прошлом и субстанциальном, он постепенно в такой же мере теряет способность удерживать в памяти частности данного момента и случайных обстоятельств, например, имена, в какой он мудрые поучения опыта, наоборот, крепко удерживает в своем духе и считает себя обязанным проповедовать их более молодым. Однако эта мудрость — эта безжизненная совершенная слитость субъективной деятельности со своим миром — не в меньшей степени ведет

назад, к не знающему противоположностей детству, чем деятельность его физического организма, превратившаяся в привычку, лишенную характера процесса, движется вперед к абстрактному отрицанию живой единичности — *к смерти*.

Так течение возрастов человеческой жизни завершается в некоторой, определенной понятием, целокупности изменений, порожденных процессом взаимодействия рода с единичностью.

Как при описании расовых различий людей и характеристике национального духа, так и для самой возможности вести определенным образом речь о течении возрастов жизни человеческого индивидуума, мы должны были уже заранее предвосхитить знание конкретного духа, еще не подлежащего рассмотрению в антропологии, так как он входит ведь в упомянутый процесс развития, и сделать из этого знания применение для различения различных ступеней этого процесса.

§ 397

2) Момент реальной противоположности индивидуума по отношению к самому себе, поскольку он ищет и находит *себя* в *другом* индивидууме; *отношение полов*, в самой природе существующее различие, с одной стороны, субъективности, остающейся во внутреннем согласии с собой в чувстве нравственности, любви и т. д. и не доходящей до крайности всеобщего в сфере целей, государства, науки, искусства и т. д., а с *другой стороны*, деятельности, обостряющейся в индивидууме до противоположности всеобщих объективных интересов со своим собственным существованием и существованием внешнего мира и осуществляющей упомянутое всеобщее в этом, только еще подлежащем порождению, единстве. Отношение полов достигает в *семье* своего духовного и нравственного значения и определения.

§ 398

3) Различение индивидуальности, как *для-себя-сущей*, от себя самой, как только *сущей*, в качестве непосредственного *суждения* есть *пробуждение* души, выступающее против своей же замкнутой природной жизни прежде всего как естественная определенность и как *состояние*, противостоящее другому состоянию — *сну*. — Пробуждение не только *для нас* или внешне отлично от сна; оно само есть *суждение* индивидуальной души, для-себя-бытие коей есть отношение этого ее определения к ее бытию, различие ее самой от ее еще неразличенной всеобщности. К состоянию бодрствования относится вообще всякая, отмеченная признаком самосознания, разумная *деятельность* для-себя-сущего различения

духа. — Сон есть укрепление этой деятельности, не только как отрицательный покой по отношению к ней, но и как возвращение из мира *определенностей*, из рассеяния и утверждения в сфере единичных вещей, во всеобщую сущность субъективности, которая представляет собою субстанцию этих определенностей и их абсолютную мощь.

★ Различие между сном и бодрствованием рассматривается как один из *мучительных*, как их можно было бы назвать, *вопросов*, с которыми обычно обращаются к философии (и Наполеон обратился с этим вопросом при посещении им университета в Павии к классу идеологии). Указанная в настоящем § определенность является абстрактной, поскольку она имеет в виду пробуждение прежде всего как естественное, в котором духовное безусловно содержится в скрытом виде, но еще не положено в качестве *наличного бытия*. Если бы нужно было конкретнее говорить об этом различии, которое в своем основном определении остается одним и тем же, то было бы необходимо брать для-себя-бытие индивидуальной души уже с полной определенностью, как «я» самосознания и как обладающий рассудком дух. Трудность, которая появляется при различении обоих упомянутых состояний, возникает, собственно, только поскольку мы причисляем ко сну и сновидения и затем определяем представления бодрствующего, рассудительного сознания также только как *представления*, чем в равной мере являются и сны. При таком поверхностном определении *представлений* оба состояния, конечно, оказываются совпадающими, так как не рассматриваются их различия; и в таком случае при каждом указании на различие состояния бодрствования от сна можно будет возвращаться все к тому же тривиальному замечанию, что и состояние бодрствования тоже ведь содержит в себе только представления. — Однако *для-себя-бытие* бодрствующей души, понятое *конкретно*, есть *сознание* и *рассудок*, и мир сознания, проявляющего рассудительность, есть нечто совершенно другое, чем только картина, составленная из голых представлений и образов. Эти последние, как таковые, связаны между собой преимущественно внешним и нерациональным образом, по законам так называемой *ассоциации идей*, хотя при этом в это связывание там и здесь могут вмешиваться категории. Напротив, в бодрствовании человек преимущественно обнаруживается как конкретное «я», как рассудок. Благодаря последнему, созерцание стоит перед ним как конкретная целокупность определений, в которой каждое звено, каждый пункт занимает свое место, определенное посредством всех других и вместе с ними. Таким образом, содержание получает свое подтверждение не через посредство чисто субъективного представления и различения содержания, как чего-то внешнего по отношению к нашей личности, но через ту конкретную связь, в которой каждая часть этого комплекса стоит в связи с другими его частями. Бодрствование есть конкретное сознание

этого взаимного подтверждения каждого отдельного момента его содержания посредством всех других в той же картине созерцания. При этом нет необходимости, чтобы это сознание было отчетливо развито; но эта всеобъемлющая определенность все же содержится и имеется налицо в конкретном самочувствии. — Чтобы познать различие между сном и бодрствованием, достаточно будет вообще вспомнить хотя бы о кантовском различении *объективности* представления (его определяемости категориями) от его *субъективности*; кроме того, нужно еще знать, — на что только что было обращено внимание, — что то, что действительно имеется в духе налицо, не должно быть поэтому необходимо положено в сознании явным образом, подобно тому, как, скажем, возвышение духа до бога посредством чувства не должно непременно облекаться для сознания в форму доказательства бытия божия, несмотря на то, что, как это было разъяснено выше, эти доказательства выражают собой единственно только то, что наполняет собой и составляет содержание этого чувства.

Прибавление. Через свое *пробуждение* природная душа человеческого индивидуума становится к своей субстанции в такое отношение, которое должно быть рассматриваемо как истина, — как единство обоих отношений, которые имеют место, с одной стороны, в развитии, обуславливающем течение *возрастов жизни*, а, с другой стороны, в *отношении полов*, между единичностью и субстанциальной всеобщностью, или человеческим родом. Ибо в то время как в упомянутом течении жизненных возрастов душа проявляет себя как пребывающий единый субъект, а выступающие в ней различия обнаруживаются только как изменения, следовательно, как *текущие*, а не постоянные различия, — в то время как, напротив, в отношении полов индивидуум приходит к *устойчивому* различию, к реальной противоположности самому себе, а отношение индивидуума к роду, в нем же самом проявляющему свою деятельность, развивается до отношения к индивидууму противоположного пола, — в то время, следовательно, как там преобладает *простое единство*, а здесь *устойчивая противоположность*, — мы в пробуждающейся душе, напротив, замечаем уже не простое, но скорее противоположностью опосредствованное отношение души к себе самой, а в этом для-себя-бытии души мы наблюдаем различие не столь текучее, как при смене возрастов жизни, и не столь устойчивое, как то, которое имеет место в отношении полов, но как в одном и том же индивидууме *длительно* происходящую смену состояний сна и бодрствования. Необходимость диалектического поступательного движения от отношения полов к пробуждению души заключается, однако, точнее говоря, в том, что, поскольку каждый из индивидуумов, находящихся друг с другом в половых отношениях, в силу в-себе-сущего единства их, снова находит себя в другом индивидууме, то и душа человека, исходя из своего в-себе-бытия, достигает

бытия-для-себя; что и значит как раз, что она от сна переходит к бодрствованию. Но то, что во взаимоотношении полов распределено между двумя индивидуумами, — именно субъективность, остающаяся в непосредственном единстве с их субстанцией, и субъективность, вступающая в противоположность к этой субстанции, — все это объединилось в пробуждающейся душе, утратило таким образом прочность своей противоположности и получило ту текучесть различия, в силу которой оно сводится теперь к простым состояниям. Сон есть состояние погруженности души в ее безразличное единство, бодрствование же, напротив, такое состояние, в котором душа вступила в противоположность к этому простому единству. Жизнь духа, как она проявляется в природе, еще сохраняет здесь свои основные черты, ибо хотя первая непосредственность души уже снята и сведена к простому состоянию, все-таки достигнутое посредством отрицания этой непосредственности для-себя-бытие души также обнаруживается еще в форме простого состояния. Для-себя-бытие, субъективность души, не объединено еще в одно целое с ее в-себе-сущей субстанциальностью; оба определения выступают еще как взаимно исключающие, сменяющие друг друга состояния. Правда, бодрствование обнимает в себе подлинно духовную деятельность — волю и интеллигенцию; в этом конкретном значении мы, однако, еще не можем рассматривать здесь бодрствование, но должны понимать его только как состояние, следовательно, как нечто существенно отличное от воли и интеллигенции. То же обстоятельство, что дух, который в своей истинной природе должен пониматься как чистая деятельность, тем не менее имеет в себе состояния сна и бодрствования, происходит от того, что дух есть в то же время *душа*, и в качестве души низводит себя до формы чего-то природного, непосредственного, пассивного (*Leidenden*). В этом облике дух *испытывает* только свое для-себя-становление. Можно сказать поэтому, что пробуждение осуществляется вследствие того, что молния субъективности пробивает форму непосредственности духа. Правда, свободный дух также может определять себя к пробуждению; однако здесь, в антропологии мы рассматриваем пробуждение лишь как процесс (*Geschehen*), и именно как совершенно неопределенный еще процесс, состоящий в том, что дух вообще находит и самого себя и противостоящий ему мир, — это есть *самонахождение*, которое на первых порах продвигается только до ощущения, но далеко отстоит еще от конкретного определения интеллигенции и воли. Тот факт, что душа, поскольку она пробуждается, только *находит* себя и мир, — эту двойственность, эту противоположность, — в этом-то как раз и заключается природность духа.

Обнаруживающееся в пробуждении различие души от себя самой и от мира находится, вследствие ее природности, в связи с некоторым физическим различием, именно со сменой дня и ночи. Для человека естественно бодрствовать днем и спать ночью; ибо

подобно тому, как сон есть состояние неразличенности души, так точно и ночь затемняет различие вещей; и подобно тому, как пробуждение представляет собой саморазличение души, так точно и дневной свет способствует обнаружению различий между вещами.

Однако не только в физической природе, но также и в человеческом организме существует различие, соответствующее различию между сном и бодрствованием души. По отношению к животному организму важно различать сторону его пребывания в себе от стороны его направленности на другое. *Биша* первую сторону назвал *органической* жизнью, а вторую — *животной* жизнью. К органической жизни он относит систему воспроизведения — пищеварение, кровообращение, выделение пота, дыхание. Эта жизнь продолжается и во сне; она прекращается только со смертью. Напротив, животная жизнь, — к которой *Биша* относит систему чувствительности и возбудимости, деятельность нервов и мускулов, — эта теоретическая и практическая направленность вовне прекращается во время сна, поэтому уже древние изображали сон и смерть в виде братьев. Единственный способ, каким животный организм во время сна еще проявляет свое отношение к внешнему миру, есть дыхание — это совершенно абстрактное отношение к свободной от всех различий стихии воздуха. Напротив, к расчлененному на отдельные вещи внешнему миру здоровый организм человека не находится во время сна уже ни в каком отношении. Поэтому, если человек в состоянии сна проявляет деятельность, направленную вовне, то это значит, что он болен. Это наблюдается у лунатиков. Эти последние двигаются с величайшей уверенностью; некоторые из них писали письма и запечатывали их. Однако у лунатиков выражение лица парализовано, глаза находятся в каталептическом состоянии.

В том, что *Биша* называет *животной* жизнью, господствует, следовательно, *смена* покоя и деятельности, а тем самым, — как и в бодрствовании, — *противоположность*, тогда как *органическая* жизнь, не входящая в эту смену, соответствует во сне *неразличенности* души.

Но кроме указанного различия деятельности организма, и в *оформлении* органов как внутренней, так и вовне направленной жизни можно заметить некоторое различие, соответствующее различию сна и бодрствования. *Внешние* органы — глаза, уши, равно как и конечности — руки и ноги — симметрично *удвоены*; и — кстати сказать, — благодаря этой симметрии способны стать предметом искусства. *Внутренние* органы, напротив, не обнаруживают или никакого, или по крайней мере только несимметричное удвоение. У нас только один желудок. Наши легкие имеют, правда, две доли, как сердце — две камеры, но как сердце, так и легкие уже содержат некоторое отношение организма к противоположному, к внешнему миру. К тому же ни доли легкого, ни

сердечные камеры не обладают такой симметричностью, как внешние органы.

Что касается *духовного* различия между бодрствованием и сном, то кроме сказанного об этом в предшествующих параграфах можно отметить еще следующее. Мы определили сон как состояние, в котором душа не различается ни внутри самой себя, ни от внешнего мира. Это в себе и для себя необходимое определение подтверждается опытом. Ибо если наша душа постоянно ощущает или представляет себе одно и то же, то ее начинает клонить ко сну. Так однообразное движение укачивания, монотонное пение, журчание ручья могут вызвать в нас сонливость. То же действие получается от пустой болтовни, от несвязных, бессодержательных рассказов. Наш дух только тогда чувствует себя вполне бодрствующим, когда ему предлагают что-нибудь интересное, нечто такое, что одновременно и ново и содержательно, различие чего или связь имеет для нас известный смысл, ибо в таком предмете дух вновь находит самого себя. Для живости бодрствования требуется, следовательно, противоположность и единство духа с предметом. Наоборот, если дух не находит снова в другом целокупности, внутренне в себе самой различенной, каковой сам он является, то он отвращается от такой предметности, возвращается в свое безразличное единство с самим собою, скучает и засыпает. — В только что сказанном уже содержится, однако, то, что не дух *вообще*, а, говоря точнее, рассудочное и разумное мышление должны быть приведены посредством предмета в известное напряжение, чтобы состояние бодрствования было налицо во всей остроте своего различия от сна и сновидений. Мы можем и бодрствуя, если взять это слово в абстрактном смысле, очень скучать; и, наоборот, возможно, что во сне будем живо интересоваться чем-либо. Однако во сне это будет только наше представляющее мышление, интерес которого здесь возбуждается, а не рассудочное.

Но как неопределенное представление нашей заинтересованности в предметах еще недостаточно для различения состояний бодрствования и сновидений, так точно и определение *ясности* не может еще удовлетворять требованиям такого различения. Ибо, во-первых, это определение только количественное; оно выражает собой только непосредственность созерцания, следовательно, еще не подлинно-истинное; с этим же последним мы имеем дело лишь в том случае, если убеждаемся, что созерцаемое есть внутри себя разумная целокупность. И, во-вторых, мы очень хорошо знаем, что сновидение вовсе не всегда отличается от бодрствования меньшей степенью ясности, но часто наоборот, особенно при болезненном состоянии и у мечтателей, даже яснее, чем бодрствование.

Не было бы, наконец, дано никакого удовлетворительного различения и в том случае, если бы прибегли к совершенно неопределенному выражению, что человек *мыслит* только в состоя-

нии бодрствования. Ибо мышление *вообще* до такой степени присуще человеческой природе, что человек мыслит всегда, даже и во сне. Во всех формах духа — в чувстве, в созерцании, как и в представлении, — мышление составляет основу. Поэтому мышление, являясь неопределенной основой всех этих форм, не затрагивается сменой сна и бодрствования, не составляет здесь исключительно одной стороны изменения, но, в качестве совершенно общей деятельности, возвышается над обеими сторонами этой смены. Иначе, напротив, обстоит дело с мышлением, поскольку оно в качестве различенной формы духовной деятельности *противостоит* другим формам духа. В этом смысле мышление прекращается во время сна и при сновидениях. Рассудок и разум — способы мышления в *собственном смысле* этого слова — деятельны только в состоянии бодрствования. Только в рассудке присущее пробуждающейся душе абстрактное определение ее саморазличения от всего относящегося к природе, от ее неразличенной субстанции, а также от внешнего мира получает свое *интенсивное*, конкретное значение, ибо рассудок есть бесконечное внутри-себя-бытие, развивающееся до целокупности и тем самым освобождающееся от единичности внешнего мира. Но если «я» свободно внутри себя самого, то оно и предметы делает независимыми от своей субъективности, рассматривает эти предметы как некоторые замкнутые в себе совокупности и как звенья одной, все их собой охватывающей целокупности. В области внешнего эта целокупность выступает не как свободная идея, но как связь *необходимости*. Эта объективная взаимосвязь есть то, чем представления, которые мы имеем в состоянии бодрствования, существенно отличаются от тех, которые возникают во сне. Если поэтому я в состоянии бодрствования встречаюсь с чем-либо, связь чего с остальными состояниями внешнего мира я еще не в силах открыть, то я могу спросить: бодрствую я или нахожусь во сне? Во время сновидения мы только воспринимаем представления; здесь наши представления еще не находятся во власти категорий рассудка. Но чистое представление совершенно вырывает вещи из их конкретной взаимосвязи, превращая их в единичные. Поэтому в сновидении все растекается, перекрещивается в диком беспорядке, предметы теряют всякую необходимую объективную связь, соответствующую рассудку и разуму, и входят только в совершенно поверхностную, случайную, субъективную связь. Так бывает, что то, что мы слышим во сне, мы ставим в совершенно другую связь, чем в какой оно находится в действительности. Слышат, например, как сильно хлопнула дверь, а думают, что раздался выстрел, и рисуют себе картину разбойничьего нападения. Или во сне ощущают давление на грудь и объясняют его себе домовым. Возникновение таких ложных представлений во сне возможно потому, что в этом состоянии дух не есть для-себя-сущая целокупность, с которой он в состоянии бодрствования сравнивает все свои ощущение

ния, созерцания и представления, чтобы из согласованности или несогласованности отдельных ощущений, созерцаний или представлений со своей для-себя-сущей целокупностью опознать объективность или необъективность этого содержания. Правда, и в состоянии бодрствования человек может в пустой болтовне предаться всецело пустым, субъективным представлениям; но если он не лишился рассудка, он в то же время знает, что эти представления суть *только* представления, ибо они находятся в противоречии с совокупностью всех состояний его духа в данный момент.

Только по временам во сне сказывается нечто, имеющее кое-какую связь с действительностью. В особенности это относится к полуночным сновидениям; в этих снах представления до известной степени могут еще находиться в связи с тем порядком действительности, в котором они занимали нас в течение дня. В полночь сон, как это очень хорошо знают воры, бывает всего крепче, так как душа уходит в себя, освобождаясь от всякой напряженности в своем отношении к внешнему миру. После полуночи сны становятся еще более произвольными, чем до того. Но в то же время во сне мы иногда предчувствуем нечто такое, чего не замечаем в рассеянности бодрствующего сознания. Так дурная кровь может вызвать в человеке определенное чувство болезни, о которой он в состоянии бодрствования еще ничего не подозревал. Точно так же запах тлеющего тела может вызвать в нас во сне представление о пожарах, которые разгорятся только несколькими днями позднее и на предвестников которых мы в состоянии бодрствования не обращали внимания.

В заключение следует еще заметить, что бодрствование как естественное состояние, как естественная напряженность индивидуальной души по отношению к внешнему миру, имеет некоторую *границу*, некоторую меру, что деятельность бодрствующего духа вызывает поэтому утомление и, таким образом, ведет ко сну, который в свою очередь также имеет известную границу и должен перейти в свою противоположность. Этот двойной *переход* и есть тот способ, каким обнаруживается в этой сфере единство в себе-сущей субстанциальности души с ее для-себя-сущей единичностью.

γ) ОЩУЩЕНИЕ

§ 399

Правда, на первых порах сон и бодрствование представляют собой не простые изменения, а *сменяющие друг друга* состояния (прогресс в бесконечность). Однако в этом их формальном, отрицательном отношении содержится в такой же мере и *утвердительное*

отношение. В для-себя-бытии бодрствующей души бытие уже содержится как идеальный момент; она *находит*, таким образом, *внутри себя самой* и притом для себя определенности содержания своей спящей природы, которые существуют в спящей природе *в себе*, как в их субстанции. Как определенность это особенное отлично от тождества для-себя-бытия с самим собой и в то же время в простой форме содержится в его простоте — это есть *ощущение*.

Прибавление. Что касается диалектического продвижения от *пробуждающейся души до ощущения*, то относительно этого надо заметить следующее. Наступающий вслед за бодрствованием сон есть *естественный* способ возвращения души из состояния различия к неразличенному единству ее с собой. Поскольку дух остается в оковах природности, это возвращение представляет собой не что иное, как пустое *повторение* начала — скучный круговорот. Но *в себе*, или согласно понятию, упомянутое возвращение содержит в себе в то же время и *прогресс*. Ибо переход сна в бодрствование и бодрствования в сон имеет *для нас* столь же положительный, сколь и отрицательный результат, а именно, что как имеющее место во сне еще неразличенное субстанциальное бытие души, так и осуществляющееся в пробуждении еще совершенно абстрактное, еще совершенно пустое ее для-себя-бытие обнаруживаются в их разобщенности как односторонние, неистинные определения и тем самым дают проявиться ее конкретному *единству*, как тому, что есть ее истина. В повторяющейся смене сна и бодрствования эти определения стремятся всегда только к их конкретному единству, никогда его при этом не достигая; каждое из этих определений всегда впадает при этом из своей собственной односторонности в односторонность противоположного определения. Но *действительностью* это единство, к которому мы всегда только стремимся в указанной смене, становится в *ощущающей* душе. Поскольку душа ощущает, она имеет дело с непосредственным, сущим, еще не порожденным ею, но ею только преднайденным, данным ей как нечто готовое внутренне или извне, следовательно, от нее независимым определением. Но *в то же время* это определение погружено во всеобщность души, отрицается вследствие этого в своей непосредственности и, тем самым, полагается идеально. Поэтому ощущающая душа в этом другом, как в своем, возвращается к самой себе, в этом непосредственном, сущем, которое она ощущает, оказывается у себя. Так существующее в пробуждении еще *абстрактное* для-себя-бытие получает посредством определений, которые в себе содержатся в спящей природе души, в ее субстанциальном бытии, — свое первое выявление. Посредством этого выявления душа осуществляет, удостоверяет и подтверждает свое для-себя-бытие, свою пробужденность, — она не только *есть* для себя, но и *полагает* себя как для-себя-сущую, как субъективность, как отри-

цательность своих непосредственных определений. Только таким образом душа достигает своей *истинной* индивидуальности. Это субъективное средоточие души уже не занимает теперь обособленного положения, противопоставляя себя ее непосредственности, но проявляет свою силу в многообразном, которое потенциально содержится в этой непосредственности. Ощущающая душа влагает многообразие в свой внутренний мир, она снимает, следовательно, противоположность своего для-себя-бытия, или своей субъективности, и своей непосредственности, или своего субстанциального в-себе-бытия, — хотя и не *таким* способом, чтобы, — как это имеет место при обратном переходе бодрствования в сон, — ее для-себя-бытие уступало место своей противоположности, т. е. упомянутому выше чистому в-себе-бытию ее, но *так*, что ее для-себя-бытие и в изменении, в своем другом сохраняется, развивается и оправдывается, тогда как непосредственность души, напротив, от формы состояния, имеющегося налицо *наряду* с ее для-себя-бытием, низводится до степени простого определения в самом этом для-себя-бытии, следовательно, до некоторой *видимости*. Через ощущение душа, таким образом, достигает того, что всеобщее, составляющее ее природу, открывается ей в непосредственной определенности. Только благодаря этому для-себя-становлению душа и есть ощущающая. Неодушевленное потому как раз и не ощущает, что в нем всеобщее остается погруженным в определенность, но в этой определенности не становится для себя. Окрашенная вода, например, только *для нас* отлична от своей окрашенности и неокрашенности. Если бы одна и та же вода была одновременно и водой вообще и водой окрашенной, то эта различающая определенность имела бы силу для самой воды, и последняя тем самым обладала бы ощущением; ибо ощущением нечто обладает вследствие того, что в своей определенности сохраняется как всеобщее.

Приведенное выше разъяснение сущности ощущения уже содержит то, что, если в параграфе 398 пробуждение могло быть названо *суждением* индивидуальной души, — так как в этом состоянии обнаруживается *разделение* души на для-себя-сущую и только сущую душу и в то же время *непосредственное* отношение ее *субъективности* к *другому*, — то в ощущении мы можем утверждать наличие некоторого *умозаключения* и отсюда выводить обусловливаемое ощущением удостоверение состояния бодрствования. Когда мы просыпаемся, мы сначала находимся в совершенно неопределенном состоянии различенности от внешнего мира. Только когда мы начинаем ощущать, это различие становится *определенным*. Поэтому чтобы вполне пробудиться и увериться в этом, мы открываем глаза, ощупываем себя, одним словом исследуем, существует ли для нас что-либо другое, что-либо определенно от нас отличное. При этом исследовании мы относимся к другому уже не прямо, но *косвенно*. Так, например, *прикосновение* есть такое опосредствование между мной и другим, так как

оно, будучи отличным от обеих этих сторон противоположности, в то же время обе их объединяет. Следовательно, здесь, как и при всяком вообще ощущении, душа, посредством чего-то, что стоит между ней и другим, в ощущаемом ею содержании смыкается сама с собой, рефлектирует из другого внутрь себя, обособляет себя от этого другого и тем самым подтверждает себе свое для-себя-бытие. Это смыкание души с самой собой есть прогресс, который делает разделяющаяся в своем пробуждении душа посредством своего перехода к ощущению.

§ 400

Ощущение есть форма смутной деятельности духа в его бес-сознательной и чуждой рассудка индивидуальности, в которой *всякая* определенность еще *непосредственна*; по своему содержанию, как и по противоположности объективного к субъекту, оно дано в еще неразвитом виде; принадлежит в *высшей степени обособленному*, естественному *своеобразию* субъекта. Содержание ощущения как раз потому *ограничено* и преходяще, что оно относится к естественному, непосредственному бытию, к тому, следовательно, что качественно и конечно.

★ *Все содержится в ощущении*, и, если угодно, все выступающее в сознании духа и в разуме имеет в ощущении свой *источник* и свое *первоначало*; ибо источник и первоначало и не обозначают ничего иного, как тот самый первый непосредственный способ, в котором нечто проявляется. Недостаточно, чтобы принципы, религия и т. п. находились только в голове, они должны быть в сердце, в *ощущении*. В самом деле, что таким образом есть у нас в голове, то находится в сознании вообще, а для этого последнего содержание является *предметным* только в том смысле, что оно в той же мере, в какой оно положено во мне, как абстрактном «я», может мною же в моей конкретной субъективности держаться в известном отдалении. Напротив, в ощущении такое содержание является определенностью всего моего для-себя-бытия, хотя в этой форме еще и смутного, оно, следовательно, полагается здесь как мое *самое интимное достояние*. Достоянием является то, что неотделимо от действительного, конкретного «я», и это непосредственное единство души с ее субстанцией и с ее определенным содержанием и есть как раз это состояние нераздельности, поскольку оно еще не определено как «я» сознания, а еще того менее — как свобода разумной духовности. Впрочем, тот факт, что воля, совесть, характер обладают еще и совершенно другой интенсивностью и прочностью в качестве *чего-то существенно мне принадлежащего*, чем каким обладает ощущение и комплекс ощущений — *сердце*, это мы видим и в наших обычных представлениях. —

Правильно, конечно, будет сказать, что прежде всего *сердце* должно быть *добрым*. Но что ощущение и сердце не есть та форма, через посредство которой что-либо *оправдывается* в качестве религиозного, нравственного, истинного, справедливого и т. д., и что ссылка на сердце и ощущение или ничего не говорит или, скорее, говорит нечто дурное, — об этом не стоило бы, собственно говоря, и напоминать. Не может быть более тривиального опыта, чем тот, что существуют по меньшей мере также злые, дурные, безбожные, низменные и т. п. ощущения и сердца. Больше того, что только из сердца проистекает такое содержание, это выражено в словах: из *сердца* исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, блуд, хуления и т. п. В такие времена, когда научная теология и философия считают сердце и ощущение критериями добра, нравственности и религиозности, необходимо напомнить об этом тривиальном опыте, как равным образом необходимо в наши дни восстановить в памяти и то, что именно *мышление* является *самым существенным* (Eigenste) из того, чем человек отличается от скота, и что ощущение является у него общим с последним.

Прибавление. Хотя принадлежащее свободному духу собственно человеческое содержание также принимает форму ощущения, однако форма эта как таковая все же общая и животной и человеческой душе, а потому и не соответствует этому содержанию. Противоречие между *духовным* содержанием и ощущением состоит в том, что это содержание есть нечто в-себе-и-для-себя всеобщее, необходимое, подлинно объективное, тогда как ощущение, напротив, есть нечто единичное, случайное, односторонне субъективное. В какой мере только что упомянутые определения должны быть высказаны об ощущении, это мы здесь вкратце разъясним. Как уже было отмечено, то, что мы ощущаем, по самому существу своему имеет форму чего-то непосредственного, сущего, независимо от того, берет ли оно свое начало из свободного духа или из чувственно воспринимаемого мира. Та идеализация, которой подвергается все то, что относится к *внешней* природе, вследствие того, что становится предметом ощущения, является еще совершенно поверхностной идеализацией, далекой от совершенного снятия непосредственности этого содержания. Но *духовный* объект, в себе противоположный этому сущему содержанию, в ощущающей душе становится существующим в форме непосредственности. Так как, далее, непосредственное есть разъединенное, то все ощущаемое имеет форму *разъединенного*. Это легко признать за ощущениями, относящимися к внешнему миру, но это следует утверждать также и об ощущениях мира внутреннего. Поскольку духовное, разумное, правовое, нравственное и религиозное входит в форму ощущения, поскольку все это получает облик чего-то чувственного, внеположного, бессвязного, постольку оно приобретает сходство с ощущаемым извне предметом; последний, правда, ощущается только в единичностях, как, например, в отдельных цветах, но в то же время в качестве

духовного содержит в себе нечто всеобщее, например цвет вообще. Более широкая, высшая природа духовного проявляется поэтому не в ощущении, но только в понимающем мышлении. Но на разъединенности ощущаемого содержания основаны также и его *случайность*, и его односторонне-субъективная форма. *Субъективность* ощущения не следует неопределенно искать в том, что человек через свое ощущение полагает нечто *внутри себя*, — ибо ведь и в мышлении он полагает нечто внутри себя, — но, говоря определеннее, в том, что он полагает нечто в своей природной непосредственной, единичной, а не в своей свободной, духовной, всеобщей субъективности. Эта *природная* субъективность еще не есть субъективность сама себя определяющая, следующая своему собственному закону, необходимым образом проявляющая себя в деятельности, но субъективность, определенная извне, привязанная к *этому* пространству и к *этому* времени, зависящая от случайных обстоятельств. Вследствие перенесения в эту субъективность всякое содержание становится поэтому случайным и получает определения, принадлежащие только данному единичному субъекту. Совершенно недопустима поэтому ссылка на одни только свои собственные ощущения. Кто это делает, тот отступает с общего для всех поля оснований, мышления и самого дела в область своей единичной субъективности, куда — так как она по существу есть нечто пассивное — может в одинаковой мере проникать и все самое неразумное и дурное, как и все разумное и хорошее. Из всего этого вытекает, что ощущение есть самая плохая форма духовного и что оно может испортить самое лучшее содержание. В то же время выше уже было сказано, что для чистого ощущения противоположность ощущающего и ощущаемого, субъективного и объективного, остается еще чуждой. Субъективность ощущающей души является еще настолько непосредственной, настолько неразвитой и в такой малой мере способной к самоопределению и саморазличению, что душа, поскольку она *только* ощущает, еще не постигает себя как нечто субъективное, противостоящее объективному. Это различие принадлежит лишь *сознанию* и выступает только тогда, когда душа приходит к абстрактной мысли о своем «я», о своем бесконечном для-себя-бытии. Об этом различии мы поэтому впервые можем говорить только в феноменологии. Здесь же, в антропологии, нам предстоит рассмотреть только то различие, которое дано через *содержание* ощущения. Это и будет сделано в следующих параграфах.

§ 401

То, что ощущающая душа находит внутри себя, есть, с одной стороны, природно непосредственное в качестве идеального в ней и ею себе усвоенного. С другой стороны, наоборот, то, что перво-

начально составляет принадлежность для-себя-бытия, — а это последнее в своем дальнейшем самоуглублении образует «я» самосознания и свободный дух, — определяется как составляющая некоторую часть природы *телесность* и ощущается как таковая. Соответственно этому различают сферу ощущения, представляющего собой ближайшим образом определение телесности (например, глаза и вообще любой части тела), каковая сфера потому становится ощущением, что она в для-себя-бытии души *внутренне* создается, *вспоминается*, и другую сферу возникших в духе и ему принадлежащих определенностей, которые для того, чтобы быть найденными, чтобы стать ощущаемыми, *воплощаются*. Таким образом эта определенность в субъекте приобретает значение чего-то положенного в душе. Подобно тому, как дальнейшая спецификация этого процесса ощущения заложена в системе чувств, так же точно с необходимостью систематизируются и те определенности ощущения, которые проистекают из внутреннего мира и воплощение коих, как положенное в живой конкретно развитой природности, осуществляется, сообразно *особому* содержанию духовной определенности, в *особой* системе или органе тела.

★ Процесс ощущения вообще есть здоровое соучастие жизни индивидуального духа с его телесностью. Чувства представляют собою простую систему специфицированной телесности: а) физическая *идеальность* распадается на две, потому что в ней, как в непосредственной, еще не субъективной идеальности, различие проявляется как фактическая *разнородность* — как чувства определенного *света* (ср. § 317 и сл.) и *звука* (§ 300); б) различающаяся реальность уже с самого начала для себя двойная, — чувства обоняния и вкуса (§ 321, 322); в) чувство положительной реальности, тяжелой материи, тепла (§ 303), формы (§ 310). Вокруг центра ощущающей индивидуальности эти спецификации располагаются проще, чем в развитии естественной телесности.

Система внутреннего ощущения в его воплощающемся *обособлении* заслуживала бы того, чтобы быть развитой и разработанной в особой науке — *психической физиологии*. Нечто из отношений подобного рода содержит в себе уже ощущение соразмерности или несоответствия непосредственного ощущения с самим по себе определенным чувственным содержанием *внутреннего* мира — *приятное* или *неприятное*; равно как и *определенное* сравнение в *символизировании* ощущений, например, цветов, тонов, запахов и т. д. Но наиболее интересная сторона психической физиологии состояла бы в том, чтобы подвергнуть рассмотрению не просто симпатию, но, точнее говоря, то *воплощение*, которое получают духовные определенности в особенности в качестве *аффектов*. Было бы важно понять ту связь, посредством которой ощущается гнев и мужество в груди, в крови, в системе раздражимости, понять, как ощущается размышление, мыслитель-

ная работа в голове как центре системы чувственных возбуждений. Следовало бы основательнее, чем это делалось до сих пор, постигнуть те наиболее известные связи, в силу которых по побуждениям, исходящим из души, возникают слезы, образуется голос вообще, а затем, в частности, речь, смех, вздохи и еще многие другие более частные явления, имеющие патогномический и физиогномический характер. Внутренности и органы рассматриваются в физиологии, как моменты только животного организма, но в то же время они образуют систему воплощения духа и вследствие этого приобретают еще и совершенно другой смысл (*Deutung*).

Прибавление. Содержание ощущения или берет свое начало из внешнего мира или представляет собой внутреннюю принадлежность души; ощущение бывает, следовательно, или *внешним* или *внутренним*. Последний род ощущений мы будем рассматривать здесь лишь постольку, поскольку эти ощущения *воплощаются*; со стороны их внутренней природы они относятся к области психологии. Напротив, внешние ощущения составляют исключительно предмет антропологии.

Первое, что мы можем сказать об ощущениях последнего рода, — это то, что мы получаем их посредством разных *чувств*. Ощущающее начало является при этом определенным извне, т. е. его телесность определяется чем-либо внешним. Различные способы этой определяемости и составляют различные внешние ощущения. Каждый такой отличный от других способ представляет собой всеобщую возможность определяемости в применении к кругу отдельных ощущений. Так, например, зрение приобретает неопределенную возможность многообразных зрительных ощущений. Универсальная природа одушевленного индивидуума проявляется также и в том, что в определенных способах ощущений он не оказывается связанным с чем-либо единичным, но охватывает целый круг единичных моментов. Напротив, если бы я был в состоянии видеть только синее, то это ограничение было бы моим качеством. Но так как я, в противоположность вещам природы, являюсь, в своей определенности, некоторым при-себе-самом-сущим всеобщим, то я способен видеть цветное вообще, или, точнее, всю совокупность разных цветов.

Всеобщие способы ощущения относятся к раскрытым в философии природы в качестве необходимых, различным физическим и химическим определениям того, что принадлежит к природе; они опосредствованы различными органами чувств. То обстоятельство, что ощущение внешнего вообще распадается на такие разнообразные, друг по отношению к другу безразличные способы ощущения, обусловлено самой природой содержания ощущения, ибо это содержание чувственно, чувственное же до такой степени однозначно с тем, что внешне по отношению к самому себе, что даже и внутренние ощущения, через их внешность по отношению друг к другу, становятся чем-то чувственным.

Но почему мы имеем как раз именно известные *пять* чувств, — не больше и не меньше, и их различаем друг от друга именно так, а не иначе, — разумная необходимость этого должна быть доказана философским рассмотрением. Это и происходит, поскольку мы чувства понимаем как изображения моментов понятия. Этих моментов, как мы знаем, *три*. Но число пять в отношении чувств совершенно естественно сводится к трем классам чувств. Первый класс образуют чувства физической *идеальности*, *второй* — чувства *реального различия*, *третий* составляет чувство *целостности всего земного*.

В качестве изображений моментов понятия эти три класса, каждый в себе самом, должны образовать некоторую *целостность*. Первый класс имеет смысл абстрактно всеобщего, абстрактно идеального, следовательно, не истинно целостного. Целостность не может поэтому быть здесь налицо в качестве конкретной, но только в качестве распадающейся, в себе самой раздвоенной, разделенной между *двумя абстрактными* моментами. Первый класс обнимает поэтому два чувства: *зрение* и *слух*. По отношению к зрению идеальное есть простое отношение к самому себе, по отношению к слуху это идеальное есть то, что порождается через отрицание материального. — *Второй* класс представляет собой, в качестве класса различия, сферу *процесса*, разделения и растворения конкретной телесности. Но из определения различия тотчас же следует двойственность чувств этого класса. Вторым классом содержит поэтому чувство *обоняния* и *вкуса*. Первое есть чувство абстрактного, второе — чувство конкретного процесса. Наконец третий класс содержит в себе только *одно* чувство — *осязание*, потому что осязание есть чувство *конкретной* целостности.

Рассмотрим теперь несколько подробнее отдельные чувства. *Зрение* есть чувство того физического идеального, которое мы называем *светом*. О нем мы можем сказать, что оно есть как бы ставшее физическим *пространство*. Ибо свет, как и пространство, есть нечто нераздельное, нечто неомраченно идеальное, протяженность, абсолютно чуждая всякого определения, без всякой рефлексии в себя, — и постольку нечто, не имеющее никакой внутренней природы. Свет обнаруживает другое, — это обнаружение составляет его сущность, — но в себе самом он есть абстрактное тождество с собой, есть выступающая в пределах самой природы противоположность внеположности природы, следовательно имматериальная материя. Именно поэтому свет не оказывает никакого сопротивления, не имеет в себе никакого предела, неограниченно простирается по всем направлениям, является абсолютно легким, невесомым. Только с этой идеальной стихией и с ее омрачением посредством *тьмы*, т. е. посредством *цвета*, и имеет дело зрение. Цвет есть увиденное, свет же — средство видения. Напротив, с собственно материальным в телесности мы еще не имеем дела при зрении. Предметы, которые мы видим, могут поэтому нахо-

даться далеко от нас. Мы относимся при этом к вещам только как бы теоретически, но еще не практически, ибо в акте зрения мы оставляем их, как нечто сущее, в состоянии покоя и устанавливаем отношение только к их идеальной стороне. Вследствие этой независимости зрения от собственно телесности его можно назвать благороднейшим из чувств. С другой стороны, зрение есть весьма несовершенное чувство, ибо через его посредство тело становится нам непосредственно доступным не в качестве пространственной целокупности, не как *тело*, но всегда только непосредственно как плоскость, только по двум измерениям ширины и высоты, и мы только потому оказываемся в состоянии видеть тело во всем его целостном облике, что становимся по отношению к нему на разные точки зрения, рассматривая его последовательно по всем его измерениям. Первоначально, — как это мы можем наблюдать у детей, — и самые отдаленные и самые близкие предметы кажутся глазу расположенными на одной и той же плоскости именно потому, что он не видит *глубины* непосредственно. Только поскольку мы замечаем, что воспринятой посредством осязания глубине соответствует темное, *тень*, — мы приходим к тому, что там, где нам становится видимой тень, нам кажется видимой и глубина. С этим связано и то, что меру отдаленности от нас тел мы воспринимаем не непосредственно при помощи зрения, но можем устанавливать ее только путем умозаключения, исходя из того, что предметы кажутся нам большими или меньшими.

Зрению как чувству идеальности, чуждой всякого отношения к внутреннему миру, противоположен *слух* как чувство чистой внутренности телесного. Как зрение относится к ставшему физическим пространству, к свету, так слух относится к ставшему физическим *времени*, к *звуку*. Ибо звук есть полагание телесности во времени, движение, колебание тела в себе самом — дрожание, механическое сотрясение, при котором тело, не будучи вынужденным изменить свое относительное положение как целое тело, приводит в движение только свои части, полагает во времени свою внутреннюю пространственность, снимает, следовательно, свое равнодушное внебытие и посредством этого снятия заставляет выступить на первый план свою чистую внутренность, непосредственно, однако, восстанавливая себя при этом из того поверхностного изменения, которое оно испытывало вследствие механического сотрясения. Но та среда, через которую звук доходит до нашего слуха, не есть только стихия воздуха, но в еще большей мере находящаяся между нами и звучащим телом конкретная телесность, например земля. Так, прикладывая ухо к земле, удавалось иногда слышать канонаду, чего нельзя было достичь через одно только посредство воздуха.

Чувства *второго* класса вступают в отношение к *реальной* телесности. Но с этой последней они еще имеют дело не поскольку она существует для себя, т. е. оказывает сопротивление, но лишь,

поскольку она еще находится в своем разложении и сама входит в свой *процесс*. Этот процесс есть нечто необходимое. Правда, тела отчасти разрушаются от внешних, случайных причин. Но помимо этой случайной гибели тела погибают также и в силу своей собственной природы, истребляют сами себя, однако так, что кажется, будто их гибель приходит к ним извне. Таким образом, воздух является той стихией, вследствие действия которой возникает процесс тихого, незаметного улетучивания всех тел, испарения растительных и животных образований. Хотя таким образом как *обоняние*, так и *вкус* находятся в определенном отношении к разлагающейся телесности, но все же оба эти чувства различаются друг от друга тем, что обоняние воспринимает тело в *абстрактном*, простом, неопределенном процессе его улетучивания или испарения, тогда как вкус относится, напротив, к *реальному*, конкретному процессу тела, а также к проявляющимся в этом процессе химическим определенностям сладкого, горького, щелочного, кислого и соленого. Для чувства вкуса необходимо непосредственное соприкосновение с предметом, между тем как для чувства обоняния такого соприкосновения не требуется, еще менее оно нужно для слуха и совсем не имеет места при зрении.

Третий класс, как уже было отмечено, содержит в себе только одно чувство, именно чувство *осязания* (Gefühls). Оно преимущественно сосредоточивается в пальцах, почему и называется осязанием (Tastsinn). Осязание есть конкретнейшее из всех чувств, ибо его отличительная сущность состоит не в отношении к абстрактно-всеобщему или идеально-физическому или к обособляющимся определенностям телесного, но в отношении к массивной реальности последнего. Поэтому, собственно говоря, впервые только для осязания существует некоторое для себя существующее другое, для себя сущее индивидуальное, в противоположность ощущающему существу, как равным образом некоторому для себя сущему индивидуальному. В сферу чувства осязания входит поэтому и воздействие *тяжести*, т. е. искомого единства тел, косных, не вступающих в процесс распада, но оказывающих сопротивление. Вообще, только для осязания существует материальное для-себя-бытие. К различным способам этого для-себя-бытия относится, однако, не только вес, но и способ *сцепления* частиц тела — жесткость, мягкость, упругость, хрупкость, шероховатость, гладкость. Однако наряду с косной, твердой телесностью для осязания реально существует также и отрицательность материального, как чего-то для себя существующего, именно *теплота*. Под ее действием изменяется удельный вес и сцепление частиц тела. Это изменение касается и того, вследствие чего тело в сущности есть тело. Постольку можно сказать, что в том воздействии, которое вызывается теплотой, для осязания равным образом становится реальной телесность *плотных* тел. Наконец, *фигура* тела в своих трех измерениях также за-

висит от осязания, ибо его функции всецело подлeжит всякая вообще механическая определенность.

Чувства, кроме указанных *качественных* различий, имеют также и *количественное* определение ощущения, его силу или его слабость. Количество проявляется здесь как *интенсивная* величина, ибо ощущение есть нечто простое. Так, например, ощущение давления, произведенного определенной массой на органы чувства осязания, есть нечто интенсивное, хотя это интенсивное существует также и экстенсивно, т. е. в мерах, фунтах и т. д. Однако количественная сторона ощущения даже и постольку не представляет интереса для философского рассмотрения, поскольку это количественное определение в то же время является и качественным и тем самым образует некоторую *меру*, за пределами которой ощущение становится слишком сильным и потому болезненным, — и, не достигая которой, оно остается незаметным.

Важное значение для философской антропологии приобретает, напротив, отношение внешних ощущений к внутренней стороне ощущающего субъекта. Это внутреннее не есть непременно что-либо неопределенное, неразличенное. Уже в том, что величина ощущения есть интенсивная величина и должна иметь известную меру, содержится отношение воздействия на в-себе-и-для-себя-сущую определенность субъекта, — известная определенность восприимчивости субъекта — реакция субъективности на внешний мир, — тем самым зародыш или начало внутреннего ощущения. Уже этой внутренней определенностью субъекта процесс внешнего ощущения человека отличается от такового же акта у животных. Эти последние частично могут при известных условиях иметь ощущения о чем-то внешнем, чего для человеческого ощущения еще нет налицо. Рассказывают, например, что верблюды уже на расстоянии нескольких миль чуют запах источников и рек.

Но еще больше, чем через упомянутую своеобразную меру восприимчивости, внешнее ощущение получает значение чего-то своеобразно антропологического вследствие своего отношения к внутренне *духовной* стороне человеческого существа. Это отношение имеет многообразные стороны, которые, однако, не все могут стать здесь предметом нашего рассмотрения. В особенности исключенным из этого последнего остается определение ощущения как приятного или неприятного, — это в большей или меньшей степени переплетающееся с рефлексией сравнение внешнего ощущения с нашей в-себе-и-для-себя-определенной природой, удовлетворение или неудовлетворение которой, вследствие известного воздействия на нее, делает это ощущение в первом случае *приятным*, а во втором *неприятным*. — Равным образом и пробуждение *влечений* в силу тех или иных воздействий не может еще быть включено здесь в круг нашего исследования. Это пробуждение относится к еще далекой от нас здесь области практического духа.

То, что здесь нам предстоит рассматривать, есть единственно только *бессознательная* отнесенность внешнего ощущения к духовно-внутреннему миру. Вследствие этого отношения в нас возникает то, что мы называем *настроением*; явление духа, для которого, правда (как и для ощущения приятного или неприятного, а также для пробуждения влечений посредством воздействия извне), у животных имеется некоторый аналог, но которое (подобно только что названным другим духовным явлениям) в то же время имеет, однако, и своеобразно человеческий характер и которое, далее, в указанном нами более узком смысле, становится чем-то антропологическим вследствие того, что оно есть нечто такое, что еще не осознано субъектом со всей полнотой сознания. Уже при рассмотрении природной души, еще недоразвившейся до индивидуальности, нам приходилось говорить о тех настроениях ее, которые соответствуют чему-либо внешнему. Но там этим внешним были обстоятельства еще совершенно общего характера, о которых именно в силу их неопределенной общности, собственно говоря, еще нельзя было сказать, что они ощущаются. Напротив, с той точки зрения, до которой мы до сих пор проследили развитие души, внешнее ощущение само есть нечто, возбуждающее настроение. Но это действие лишь постольку вызывается внешним ощущением, поскольку с этим последним непосредственно, т. е. без того, чтобы при этом была надобность в участии сознательной интеллигенции, связывается некоторое внутреннее значение. Благодаря этому значению внешнее ощущение становится чем-то *символическим*. При этом следует все же заметить, что здесь нет еще налицо символа в собственном значении этого слова, ибо, строго говоря, для символа требуется отличный от нас внешний предмет, в котором мы сознаем некоторую внутреннюю определенность или который мы вообще относим к такой определенности. Между тем при настроении, вызванном внешним ощущением, мы еще не находимся в каком-либо отношении к отличному от нас внешнему предмету, еще не являемся сознанием. Следовательно, символическое, как сказано, не выступает здесь еще в своей настоящей форме.

Возбужденные символической природой воздействия духовные симпатии очень хорошо известны. Подобные симпатии мы получаем от цветов, тонов, запахов, вкусов, а также и от того, что существует для чувства осязания. — Что касается *цветов*, то существуют серьезные, радостные, огненные, холодные, печальные и нежные цвета. Поэтому избирают определенные цвета как знаки имеющегося у нас настроения. Так, для выражения печали, внутреннего омрачения, погружения духа в ночную тьму пользуются цветом ночи, не освещенной светом тьмы, бесцветным *черным* цветом. Равным образом торжественность и достоинство также обозначаются черным, ибо в этом последнем нет места игре случайного, многообразного и изменчивого. Чистое, полное света, радостное *белое*

соответствует, напротив, простоте и радости невинности. Настоящие цвета имеют, так сказать, более конкретное значение, чем черное и белое. Так *пурпурно-красный* издавна считался царственным цветом, ибо он самый мощный, наиболее поражающий глаз цвет — взаимное проникновение светлого и темного во всей силе их единства и их противоположности. Напротив, *синий цвет*, как простое, к пассивной тьме склоняющееся единство светлого и темного, есть символ кротости, женственности, любви и верности; почему художники почти всегда и изображали царицу небесную в голубом одеянии. *Желтое* есть не только символ обыкновенной веселости, но и желчной зависти. Правда, на выбор цвета одежды большое влияние может иметь мода; однако, в то же время в этом выборе, как мы уже отметили, обнаруживается также и некоторый разумный смысл. *Блеск* и матовость цвета также имеют в себе нечто символическое: первый соответствует обычно веселому настроению человека, находящегося в блестящем положении, *матовый цвет*, напротив, — пренебрегающему всякой пышностью простому и мирному характеру. Но и в самом белом цвете имеются различия в блеске и матовости, смотря по тому, выступает ли, например, это белое на полотне, бумажной ткани или шелке; и к символической стороне этого различия мы у многих народов находим определенно выраженное отношение.

Кроме цветов, в особенности *звуки* способны вызвать в нас соответствующее настроение. Преимущественно это справедливо относительно человеческого *голоса*; ибо этот последний представляет собой главный способ, посредством которого человек может обнаружить свое внутреннее существо; то, что он есть, он влагает в свой голос. Мы думаем поэтому, что в благозвучии голоса можно с уверенностью распознавать красоту души говорящего, а в грубости его голоса — грубость чувства, ему присущего. Так посредством тона в первом случае возбуждается наша симпатия, а во втором случае наша антипатия. Особенное внимание проявляют к символической стороне человеческого голоса слепые. Утверждают даже, что по благозвучию голоса человека они способны распознать его телесную красоту, и что они будто бы в состоянии распознать на слух по едва заметному произношению в нос, что перед ними рябой от оспы человек.

Сказанного об отношении *внешних* ощущений к духовно-внутреннему существу достаточно. Уже при рассмотрении этого отношения мы видели, что внутреннее существо ощущающего не есть нечто совершенно пустое, нечто совершенно неопределенное, но скорее нечто в себе и для себя определенное. Это справедливо уже относительно животной души, но в еще несравненно большей мере относительно внутреннего существа человека. В этом последнем имеется поэтому некоторое содержание, которое само по себе есть не внешнее, но *внутреннее* содержание. Однако для того, чтобы это содержание было воспринято, необходимо, с одной

стороны, внешнее побуждение, с другой стороны, некоторое *воплощение* этого внутреннего содержания, следовательно, некоторое превращение или такое отношение его, которое составляет противоположность с тем отношением, в которое ставится содержание, данное внешними чувствами, через посредство их символической природы. Подобно тому как *внешние* ощущения символизируются, т. е. вступают в отношение к духовно *внутреннему* существу, так точно и *внутренние* ощущения с необходимостью *становятся* *внешними*, воплощаются, потому что они принадлежат природной душе, следовательно, являются сущими, и потому должны приобрести непосредственное наличное бытие, в каковом душа приобретает бытие для себя. Если мы говорим о внутреннем определении ощущающего субъекта, — без отношения к его воплощению, — то мы рассматриваем этот субъект сообразно *тому* способу, как этот субъект существует *для нас*, но еще не так, как он сам для себя существует при себе, в своем определении, как он в нем себя ощущает. Только через воплощение внутренних определений субъект получает возможность ощущать их; ибо для того, чтобы эти внутренние определения могли быть ощущаемы, необходимо, чтобы они были полагаемы и как отличные от субъекта и как тождественные с ним; но и то и другое происходит только через отчуждение, через воплощение внутренних определений ощущающего субъекта. Воплощение упомянутых многообразных внутренних определений предполагает некоторый круг телесности, в котором происходит это воплощение. Этот круг, эта ограниченная сфера, есть мое тело. Это последнее определяется, таким образом, как сфера ощущения одинаково как для внутренних, так и для внешних определений души. Жизненность этого моего тела состоит в том, что его материальность не может обладать бытием для себя, что она не в состоянии оказывать мне никакого противодействия, но подчинена мне, всюду проникнута моей душой и потому для этой последней служит чем-то идеальным. Благодаря такой природе моего тела воплощение моих ощущений становится возможным и необходимым, — движения моей души непосредственно превращаются в движения моей телесности.

Внутренние ощущения бывают, однако, *двоякого* рода.

Во-первых, такие, которые касаются моей непосредственной, в каком-либо особом отношении или состоянии находящейся, *единичности* — сюда относятся, например, *гнев, месть, зависть, стыд, раскаяние*.

Во-вторых, такие, которые относятся к чему-либо в-себе-и-для-себя *всеобщему* — к праву, нравственности, религии, к прекрасному и истинному.

Оба рода внутренних ощущений имеют, как уже было отмечено выше, то общее, что они представляют собой те определения, которые мой непосредственно-единичный, — мой природный дух находит в себе. С одной стороны, оба рода ощущений могут

приближаться один к другому, поскольку или ставшее предметом ощущения правовое, нравственное и религиозное содержание все больше приобретает форму единичного, или, наоборот, ощущения, первоначально относящиеся к единичному субъекту, получают довольно заметное добавление со стороны общего содержания. С другой стороны, различие обоих родов внутренних ощущений начинает выступать со все большей силой, чем более правовые, нравственные и религиозные чувства освобождаются от примеси к ним случайного своеобразия субъекта и вследствие этого поднимаются до чистых форм всеобщего в себе и для себя. Но как раз в той мере, в какой во внутренних ощущениях единичное уступает всеобщему, эти ощущения одухотворяются и их обнаружение все более утрачивает черты телесности явления.

О том, что *ближайшее* содержание внутреннего ощущения здесь, в антропологии, еще не может быть предметом нашего рассмотрения, — мы уже говорили выше. Подобно тому как из философии природы, лежащей уже позади нас, мы заимствовали содержание *внешних* ощущений как такое, которое в философии природы было доказано в своей разумной необходимости, так точно содержание *внутреннего* ощущения мы должны предвосхитить, насколько это нужно, как такое, которое только в *третьей* части учения о субъективном духе находит подобающее ему место. Нашим предметом в настоящее время является *воплощение* внутренних ощущений, и притом, говоря определеннее, произвольное происходящее воплощение, а не то воплощение моих ощущений, которое зависит от моей воли и осуществляется посредством *жеста*. Последний род воплощения еще не относится сюда, ибо он предполагает, что дух уже овладел своей телесностью, сознательно сделал ее выражением своих внутренних ощущений; нечто такое, чему здесь еще не нашлось места. Здесь, как сказано, наша задача состоит в том, чтобы рассмотреть только непосредственный переход внутреннего ощущения в телесный способ наличного бытия. Последнее воплощение, правда, может стать видимым и для *других*, может получить значение *знака* внутреннего ощущения, но не необходимо, и во всяком случае без участия воли ощущающего лица.

Далее, подобно тому, как дух для изображения своего внутреннего мира, насколько это изображение имеет в виду других, пользуется при посредстве *жеста* органами своей *вовне* направленной, как *Биша* ее называет, животной жизни, именно зрением, руками и ногами, так точно органы жизни, обращенной *во внутрь*, так называемые благородные внутренние органы, характеризуются преимущественно как такие, в которых внутренние ощущения воплощаются непосредственным, произвольным способом для *самого* ощущающего субъекта, а не необходимо для других.

Главные явления этого воплощения известны каждому уже благодаря языку, в котором об этом содержится многое такое,

что едва ли может быть объяснено как тысячелетнее заблуждение. Вообще следует заметить, что внутренние ощущения как для души, так и для всего тела могут быть частью полезны, частью вредны и даже губительны. Веселое настроение духа поддерживает здоровье, горе подрывает его. Душевное угнетение, возникающее вследствие горя и страдания и телесным путем приобретающее существование, может, если оно наступает внезапно и переходит за известный высший предел, повлечь за собой смерть или потерю рассудка. Столь же опасна и слишком большая внезапная радость; вследствие нее, как и вследствие чрезмерного страдания, для представления возникает столь резкое противоречие между до сих пор бывшими и теперь наступившими отношениями ощущающего субъекта, такое раздвоение его внутреннего мира, что его воплощение может иметь своим следствием разрушение организма, смерть или сумасшествие. Человек с характером подвержен, однако, такого рода воздействиям в гораздо меньшей степени, чем другие люди, ибо его дух в гораздо большей мере освободился от своей телесности и приобрел внутри себя значительно большую устойчивость, чем бедный представлениями и мыслями человек, близкий к природе, не способный перенести отрицательной силы внезапно обрушившегося на него большого страдания.

Но даже если это воплощение и не действует уничтожающим образом в смысле возбуждения или угнетения, оно все же захватывает более или менее непосредственно *весь* организм, ибо в этом последнем все органы и все системы находятся друг с другом в живом единстве. И тем не менее нельзя отрицать, что внутренние ощущения, соответственно различию своего содержания, имеют в то же время и *особый* орган, в котором они прежде всего и преимущественно воплощаются. Эта связь определенного ощущения с особым присущим ему способом телесного проявления не может быть опровергнута отдельными исключениями из правила. Такие исключения, которые следует отнести за счет бессилия природы, не дают права объявлять упомянутую связь чисто случайной и думать, например, что гнев так же хорошо чувствуется в сердце, как в нижней части живота или в голове. Уже самый язык достаточно рассудителен для того, чтобы слово *сердце* употреблять для обозначения отваги и слово *голова* — для интеллигенции, а не так, чтобы, скажем, словом сердце обозначать интеллигенцию. Но обязанностью науки является показ того необходимого отношения, которое господствует между определенным внутренним ощущением и физиологическим значением того органа, в котором ощущение это воплощается. Рассмотрим вкратце самые общие из относящихся сюда явлений. — К числу самых несомненных опытов относится тот факт, что *горе* — это бессильное самозамыкание души — находит свое воплощение преимущественно в качестве болезни нижней части живота, в системе органов воспроизведения, следовательно воплощается как раз в той системе, которая

представляет собой отрицательный возврат животного субъекта к себе самому. — Напротив, *сила духа* и *гнев*, выражающие отрицательную направленность вовне против враждебной силы, против возмущающего нас причинения нам вреда, помещаются непосредственно в груди, в сердце — в средоточии возбудимости, отрицательного стремления вовне. При гневe сердце бьется сильнее, кровь делается горячее и бросается в лицо, а мускулы напрягаются. При этом, в особенности при чувстве досады, когда гнев остается более внутри, чем с силою вырывается наружу, может произойти разлитие *желчи*, принадлежащей уже к системе органов воспроизводства, и притом в такой степени, что возникает желтуха. По поводу этого следует, однако, заметить, что желчь представляет собой как бы *огненное вещество*, посредством излития которого система воспроизводства проявляет, так сказать, свой гнев, свою раздражимость по отношению к пищевым веществам, чтобы при помощи выделенной из поджелудочной железы животной *воды* растворить и поглотить их. — Близко родственный гневу *стыд* воплощается точно так же в кровеносной системе. Он представляет собой зачаточный, не резко выраженный гнев человека на самого себя, ибо он содержит в себе реакцию на противоречие моего собственного явления с тем, чем я должен и хочу быть, следовательно, защиту моего внутреннего существа против неподобающего проявления его вовне. Эта духовная направленность вовне воплощается в том, что кровь бросается человеку в лицо, что вследствие этого он краснеет, и его внешний вид таким образом изменяется. В противоположность стыду *страх* — это внутреннее сжатие души в себе перед лицом кажущегося ей непреодолимым отрицания — проявляется в оттоке крови от щек, побледнении, а также в дрожи. Если же, напротив, природа допускает извращение и создает людей, которые от стыда бледнеют, а от страха краснеют, то такого рода непоследовательности природы не могут воспрепятствовать науке признать в качестве закона как раз противоположность этих отклонений от правила. — Наконец и *мышление*, насколько оно протекает во времени и принадлежит непосредственно индивидуальности, обладает телесным проявлением, ощущается, и притом в особенности в голове, в мозгу, вообще в системе чувствующих органов, простом всеобщем внутри-себя-бытии ощущающего субъекта.

Во всех только что рассмотренных воплощениях духовного находит себе выражение только то проявление душевных движений вовне, которое необходимо для ощущения этих последних или же может служить для обнаружения внутренних состояний. Но это проявление вовне получает свое завершение только благодаря тому, что оно становится *отчуждением*, устранением внутренних ощущений.

Такое отчуждающее воплощение внутреннего обнаруживается в *смехе* и в еще большей мере в *плаче*, в столах и рыданиях, вообще

в *голосе* еще до того, как он приобретает артикуляцию, еще до его превращения в *язык*.

Понимание связи этих физиологических явлений с соответствующими движениями души представляет немалую трудность.

Что касается духовной стороны всех этих явлений, то в отношении *смеха* мы знаем, что он вызывается противоречием, непосредственно обнаруживающимся вследствие того, что нечто сразу превращается в свою противоположность, — следовательно в силу чего-то непосредственно само себя уничтожающего, при том предположении, что мы при этом не находимся во власти этого ничтожного содержания, не рассматриваем его как свое; ибо если бы вместе с разрушением этого содержания мы чувствовали бы ущербленными самих себя, то мы *плакали* бы. Если, например, какой-либо гордо выступающий человек падает, то это может вызвать смех, ибо человек этот на своей особе испытывает ту простую диалектику, что с ним происходит нечто противоположное тому, что он ставил себе целью. То, что возбуждает смех в истинных *комедиях*, также заключается по существу в непосредственном превращении некоторой, самой по себе ничтожной, цели в ее противоположность, тогда как, напротив, в *трагедии* на сцену выступают субстанциальные цели, разрушающие друг друга в своей взаимной противоположности. В упомянутой диалектике, свойственной иногда комическому предмету, субъективность зрителя или слушателя проявляется в ничем не нарушаемом и безмятежном наслаждении самим собой, ибо она есть абсолютная идеальность, — бесконечная власть над всяким ограниченным содержанием, — следовательно, та чистая диалектика, посредством которой и уничтожается как раз комический предмет. В этом и заключается основание той веселости, в которую нас приводит комическое. — Но с этим основанием находится в связи также и то *физиологическое* проявление всякой веселости, которое нас здесь особенно интересует, ибо в *смехе* воплощается субъективность, достигшая безмятежного наслаждения самой собою, — эта чистая самость, этот духовный свет, — в виде разливающегося по лицу сияния, и в то же время тот духовный акт, посредством которого душа отталкивает от себя смешное, находит себе телесное выражение в шумном, прерывистом дыхании. — Впрочем, смех, хотя и принадлежит природной душе и, стало быть, есть нечто антропологическое, проходит, тем не менее, начиная от обычного раскатистого громкого смеха какого-нибудь пустого и грубого человека до нежной улыбки благородной души — улыбки сквозь слезы — целый ряд многообразных ступеней, на которых он все более освобождается от своей природности, покуда в улыбке не превращается в *жест*, следовательно, в нечто исходящее из свободной воли. Поэтому различные манеры смеха весьма характерно выражают степень образованности индивидуумов. Несдержанный громкий смех никогда или только весьма редко бывает присущ человеку рефлексии; про *Перикла*,

например, говорят, что он никогда не смеялся с тех пор, как посвятил себя общественным делам. Частый смех справедливо считают доказательством пошлости и вздорности ума, глухого ко всем великим истинно субстанциальным интересам и рассматривающего их как для него внешние и чуждые.

Смеху, как известно, противоположен *плач*. Как в смехе находит свое воплощение ощущаемое за счет смешного предмета согласие субъекта с самим собой, так в плаче обнаруживается обусловленная отрицательным моментом *разорванность* ощущающего субъекта — *боль*. Слезы представляют собой критическое разрешение боли, — следовательно, не только ее выражение, но в то же время и отчуждение; поэтому при наличии значительного душевного страдания они действуют на здоровье столь же благотворительно, сколь вредной может стать для здоровья и жизни боль, не разрешившаяся слезами. В слезах боль — чувство вторгшейся в дух раздирающей его противоположности — превращается в воду, в нечто нейтральное, индифферентное, да и сама эта нейтральная материальность, в которую превращается боль, выделяется душой из своей телесности. В этом выделении, как и в упомянутом воплощении, заключается причина целебного действия плача. — А что именно *глаза* являются тем органом, из которого вырывается изливающаяся в слезах боль, — то это потому, что глаз имеет двоякое назначение: с одной стороны — органа зрения, следовательно, способности ощущать внешние предметы, а с другой стороны — того места, в котором душа обнаруживает себя *наипростейшим* способом, ибо выражение глаз представляет собой мимолетное, как бы в некотором дуновении открывшееся изображение души; именно поэтому люди, чтобы узнать друг друга, прежде всего стараются взглянуть друг другу в глаза. Поскольку, далее, человек, стесненный в своей деятельности отрицательным моментом, который он ощутил в боли, принижается до страдания, поскольку идеальность, *свет* его души, оказывается помраченной и прочное единство души с самой собой в большей или меньшей мере распавшимся, — постольку это душевное состояние его воплощается в помрачении глаз и еще более в их увлажнении, и это до такой степени, что последнее может оказать тормозящее действие на самую функцию зрения, на эту идеальную деятельность глаза, и он тогда оказывается уже не способным смотреть на находящееся перед ним.

Еще более совершенное воплощение и в то же время устранение внутренних ощущений, чем происходящее посредством смеха и плача, осуществляется *голосом*. В этом последнем не только просто формируется, как при *смехе*, наличная внешность или выступает, как при *плаче*, нечто реально-материальное, но порождается некоторая идеальная, так сказать, бестелесная телесность (*unkörperliche Leiblichkeit*), следовательно такого рода материальное, в котором внутреннее существо субъекта безусловно сохраняет

этот характер внутреннего, — для себя сущая идеальность души получает некую вполне соответствующую ей внешнюю реальность; последняя упраздняется, однако, непосредственно при самом же своем возникновении, так как самораспространение звука есть в такой же мере и его исчезновение. Посредством голоса ощущение получает такое воплощение, в котором оно замирает с наименьшей скоростью, чем находит свое выражение. В этом и заключается основание содержащейся в голосе высшей силы отчуждения того, что ощущалось внутренне. *Римляне*, хорошо знакомые с этой силой голоса, намеренно заставляли женщин причитать на похоронах, чтобы возникшую в их душе скорбь превратить в нечто чуждое.

Абстрактная телесность голоса может, правда, стать знаком для других, которые и поймут голос как такой знак; но здесь, на ступени природной души, голос не есть еще знак, порожденный свободной волей, не есть еще членораздельный язык, созданный энергией интеллигенции и воли, но только непосредственно ощущением вызванное звучание, которое, хотя оно и лишено еще членораздельности, является тем не менее способным к многообразным видоизменениям. Животные во внешнем выражении своих ощущений не идут дальше нечленораздельного голоса, дальше криков боли и радости, и многие животные оказываются способными к этому идеальному выражению их внутреннего существа только в случае крайней нужды. Но человек не ограничивается этим животным способом выражения своей внутренней природы; он создает *членораздельную* речь, благодаря которой внутренние ощущения находят свое выражение в *словах*, проявляются во всей своей определенности, становятся для субъекта предметными и в то же время для него внешними и ему чуждыми. Членораздельная речь представляет собой поэтому тот высший способ, каким человек отчуждает свои внутренние ощущения. Поэтому-то есть большой смысл в том, что в случаях смерти поются погребальные песни и выражаются соболезнования, которые, как ни тягостными могут они казаться или действительно быть, все-таки имеют в себе ту хорошую сторону, что посредством повторного обсуждения происшедшей утраты переносят интимную скорбь из удрученного чувства в область представления и тем самым превращают ее в нечто предметное, в нечто противостоящее преисполненному чувством скорби субъекту. Но в особенности поэтическое творчество обладает силой освобождать нас от гнетущих чувств; так *Гёте* часто тем восстанавливал свою духовную свободу, что изливал в стихах свою скорбь.

Однако об осуществляемом посредством членораздельной речи выражении и отчуждении ощущений мы могли здесь, в антропологии, говорить, только предвосхищая дальнейшее.

Здесь остается упомянуть еще только о физиологической стороне голоса. Относительно этого пункта мы знаем, что голос — это простое содрогание живого организма животного — берет

начало в грудобрюшной преграде, далее находится в тесной связи также с органами дыхания и окончательно образуется при помощи рта, исполняющего двоякую функцию: с одной стороны, он начинает непосредственное превращение пищи в соки обладающего жизнью животного организма, а с другой, в противоположность с этим превращением внешнего во внутреннее, — завершает происходящее в голосе объективирование субъективности.

§ 402

Ощущения вследствие своей непосредственности и предназначенности представляют собой *единичные* и *преходящие* определения, изменения в субстанциальности души, положенные в их тождественном с ней для-себя-бытии. Но это для-себя-бытие есть не только формальный момент акта ощущения. Душа есть рефлексированная в себя целокупность этого для-себя-бытия, есть ощущение той целостной субстанциальности, которой она является *в себе и внутри себя*, — она есть *чувствующая* душа.

★ Дело в том, что для ощущения и чувствования словоупотребление как раз не дает нам какого-либо последовательно проводимого различения; но все-таки не говорят, например, ощущение права, самоощущение и т. п., но чувство права, чувство самого себя; с ощущением находится в связи ощущаемость; можно допустить поэтому, что ощущение подчеркивает больше сторону пассивности, *нахождения*, т. е. непосредственность определенности в чувствовании, между тем как чувство в большей мере направляется на момент самостности в процессе чувствования.

Прибавление. Тем, что было сказано в предшествующем параграфе, мы закончим *первую* часть антропологии. В рассмотренной части мы имели дело прежде всего с чисто *качественным* определением души, или с душой в ее непосредственной определенности. В имманентном ходе развития нашего предмета мы пришли, наконец, к душе, в *идеальном смысле* устанавливающей свою определенность, возвращающейся в этой определенности к себе самой и становящейся в ней для себя, другими словами — к *ощущающей* индивидуальной душе. Вместе с этим установлен переход к столь же трудной, сколь и интересной *второй* части антропологии, в которой душа противопоставляет себя своей субстанциальности, выступает против себя самой, достигает в то же время в своих определенных ощущениях чувства самой себя или пока еще не объективного, а лишь субъективного сознания своей *целостности* и тем самым — поскольку ощущение, как таковое, связано с *единичным* — перестает быть только ощущающей. В этой части антропологии мы будем рассматривать душу в состоянии ее *болезни*, потому что здесь она проявляется на степени своей раздвоенности с самой собой. В этой сфере господствует противоречие между

свободой и несвободой души. Ибо, с одной стороны, душа еще прикована к своей субстанциальности, обусловлена своей природностью, тогда как, с другой стороны, она начинает уже обособляться от своей субстанции, от своей природности и тем самым поднимается на среднюю ступень между ее непосредственной природной жизнью и объективным свободным сознанием. Но в какой мере душа вступает на эту *среднюю ступень* — это нам предстоит теперь вкратце выяснить.

Простое ощущение, как только что было замечено, имеет дело только с *единичным* и *случайным*, с *непосредственно данным* и *наличным*; и это содержание является для ощущающей души как ее *собственная* конкретная действительность. — Напротив, поскольку я поднимаюсь на точку зрения *сознания*, постольку я становлюсь в отношение к *внешнему* для меня миру, к некоторой *объективной целокупности*, к некоторому *замкнутому кругу* многообразных и переплетенных между собой противостоящих мне предметов. В качестве объективного сознания я, конечно, прежде всего имею непосредственное ощущение, но в то же время это ощущаемое есть для меня некоторый пункт *во всеобщей связи* вещей, и тем самым нечто такое, что *выводит за пределы* его *чувственной единичности* и непосредственной наличности. К чувственной наличности вещей объективное сознание до такой степени мало привязано, что я могу иметь знание также и о том, что для меня не является *наличным* в чувственном восприятии, как, например, о некоторой только из сочинений знакомой мне стране. Но сознание проявляет свою независимость от материала ощущения тем, что оно из *формы единичности* поднимает его до *формы всеобщности* и, опуская все чисто случайное и безразличное, удерживает в нем только *существенное*; через это превращение ощущаемое становится *представленным*. Это изменение, предпринятое абстрактным сознанием, есть нечто *субъективное*, которое может дойти до *произвольного* и *недействительного*, может создавать представления, не имеющие никакой соответствующей им действительности. — В *середине* между *представляющим сознанием*, с одной стороны, и *непосредственным ощущением*, с другой, стоит подлежащая рассмотрению во *второй части антропологии*, сама себя в своей *внутренней полноте* и *всеобщности* *чувствующая* или *предчувствующая душа*. То обстоятельство, что *всеобщее* может быть *воспринято*, кажется противоречием, ибо ощущение как таковое имеет, как мы знаем, своим содержанием только единичное. Это противоречие не распространяется, однако, на то, что мы называем *чувствующей* душой, ибо эта последняя не находится во власти *непосредственного чувственного ощущения* и независима от *непосредственной чувственно воспринимаемой наличности*, как не относится она, с другой стороны, и к постигаемому посредством чистого *мышления всецело всеобщему*, но имеет скорее такое содержание, которое не развилось еще до разделе-

ния всеобщего и единичного, субъективного и объективного. Что я ощущаю, стоя на этой точке зрения, *есть я*, и что я есть, то я и ощущаю. Здесь я *непосредственно* и в настоящее время *присутствую* в том самом содержании, которое лишь позднее, когда я становлюсь объективным *сознанием*, является как *самостоятельный* по отношению ко мне мир. К чувствующей душе это содержание относится еще как акциденции к субстанции; эта душа проявляется здесь еще только как субъект и центр всех определений содержания, как власть, непосредственно господствующая над миром чувствования.

Переход ко второй части антропологии получает большую определенность следующим образом. Прежде всего следует заметить, что рассмотренное нами в предшествующих параграфах различие внешних и внутренних ощущений имеет силу только для нас, т. е. для рефлектирующего сознания, но отнюдь еще не для самой души. *Простое единство* души, ее ничем не возмущенная идеальность, еще не постигается здесь в ее отличии от внешнего. Но, хотя душа не имеет еще никакого сознания об этой своей идеальной природе, она тем не менее представляет собой *идеальность* или *отрицательность* всех многообразных видов ощущений, которые, повидимому, существуют в ней каждое для себя и безразлично в отношении друг к другу. Подобно тому как объективный мир представляется для нашего *созерцания* не как нечто *разделенное на различные стороны*, но как нечто *конкретное*, разделяющееся на различные объекты, которые в свою очередь каждый для себя представляют собой нечто *конкретное*, некоторую *связку* различных определений, — так точно и душа сама есть некоторая *целокупность* бесконечно многих различных определений, которые сходятся в ней в свое *единое*, так что душа во всех них остается *в себе* как бесконечное *для-себя-бытие*. В этой целокупности или идеальности — в чуждом времени, индифферентном внутреннем существе души — вытесняющие друг друга ощущения исчезают, однако, не абсолютно бесследно, но остаются в нем в качестве *снятых*, получают в нем свое существование пока еще как только *возможное* содержание, которое лишь в силу того, что оно становится *для души*, или вследствие того, что сама она становится в нем *для себя*, переходит от своей *возможности* к *действительности*. Душа сохраняет, следовательно, содержание ощущения, если и не *для себя*, то все же *внутри себя*. Это *сохранение*, относящееся к *внутреннему для себя* содержанию, к аффекции меня, к простому ощущению, еще далеко отстоит от *настоящего воспоминания*, так как это последнее исходит от созерцания некоторого *внешне* положенного предмета, еще только подлежащего превращению его во внутренний предмет, каковой внешний предмет — как уже было сказано — здесь еще не существует для души.

Но душа может быть наполнена еще и с *другой* стороны, кроме содержания уже *бывшего* в ощущении, о котором у нас ранее

шла речь. Помимо этого материала мы как действительная индивидуальность представляем *в себе* еще некоторый *мир* конкретного содержания с бесконечной периферией, содержим в себе бесчисленное множество отношений и связей, которые всегда находятся в нас, хотя бы они и не входили в сферу наших ощущений и представлений, и которые, — как бы сильно все упомянутые отношения ни изменялись, даже помимо нашего знания о них, — тем не менее принадлежат к конкретному содержанию человеческой души; так что последняя, вследствие бесконечного богатства ее содержания, может быть обозначена как душа *мира*, как *индивидуально* определенная *мировая душа*. Так как человеческая душа есть *единичная* душа, со всех сторон определенная и тем самым *ограниченная*, то и ее отношение ко вселенной также определено соответственно ее *индивидуальной* точке зрения. Это нечто, противостоящее душе, не есть нечто для нее внешнее. Скорее вся целокупность отношений, в которых находится индивидуальная человеческая душа, составляет ее действительную жизненность и субъективность и соответственно этому является с ней так прочно сросшейся, как неразрывно — пользуясь образом — срослись с деревом его листья, которые, хотя и отличаются от него, тем не менее столь существенно связаны с ним, что само дерево умирает, если постоянно отрывать их от него. Во всяком случае более самостоятельные человеческие натуры, достигшие жизни, богатой деятельностью и опытом, оказываются гораздо более способными перенести потерю части того, что составляет их мир, чем люди, выросшие в простых отношениях и не способные ни к какому дальнейшему стремлению; чувство жизни у этих последних часто до такой степени крепко связано с их родиной, что на чужбине они заболевают тоской по родине и уподобляются растению, которое может произрастать только на данной определенной почве. Но и самым сильным натурам для их конкретного самочувствия необходим известный объем внешних отношений, так сказать, достаточный кусок вселенной, ибо без такого индивидуального мира человеческая душа вообще не имела бы, как сказано, никакой действительности, не достигла бы определенно различенной единичности. Однако душа человека обладает не только *природными различиями*, но она *различается внутри себя самой*, отделяет от себя свою *субстанциальную целокупность*, свой индивидуальный мир, противопоставляет его себе же как субъективному началу. Ее целью при этом является *то*, чтобы для нее или для духа этот последний стал тем, что он есть *в себе*, чтобы космос, содержащийся в духе *в себе*, перешел бы в *сознание* духа. Но с точки зрения души, с точки зрения еще не свободного духа, как равным образом было уже указано, нет места никакому *объективному* сознанию, никакому знанию о мире как такому, который действительно *вынесен из меня вовне*. *Чувствующая* душа имеет дело только со своими *внутренними*

определениями. Противоположность ее самой тому, что есть для нее, остается еще заключенной в ней самой. Только после того как душа отрицательно установит многообразное, непосредственное содержание всего индивидуального мира, сделает его простым, *абстрактно всеобщим*, — когда таким образом нечто *безусловно всеобщее* окажется существующим для *всеобщности* души и последняя, именно вследствие этого, разовьется до *для себя сущего*, *для самого себя предметного «я»*, этого к самому себе относящегося всецело всеобщего, развития которого душе как таковой еще недостает; только тогда, следовательно, после достижения этой цели, душа из сферы своего *субъективного чувствования* дойдет до истинно *объективного сознания*; ибо только для-себя-самого-сущее, от непосредственного материала первоначально по крайней мере абстрактным образом освобожденное «я», представляет и материалу свободу существования *вне «я»*. Поэтому то, что нам предстоит рассмотреть еще до достижения этой цели, есть та освободительная борьба, которую душа должна провести против непосредственности своего субстанциального содержания, чтобы вполне овладеть собой и придти в соответствие со своим собственным понятием, — чтобы сделать себя тем, что она есть *в себе* или по своему *понятию*, именно существующей в «я», к себе самой относящейся, *простой субъективностью*. Возвышение до этого пункта развития представляет собой последовательность *трех* ступеней, которые здесь указываются предварительно, но доказательство которых будет дано позже.

На *первой* ступени мы видим душу объятую *сплошными грезами* и *предчувствием* своей *конкретной природной жизни*. Чтобы понять все чудесное, что содержится в этой форме души, ставшей предметом внимания в новейшее время, мы должны установить, что душа находится здесь еще в *непосредственном, неразличном единстве* со своей объективностью.

Вторая ступень есть точка зрения *помешательства*, т. е. точка зрения *раздвоенной в себе самой души*, с одной стороны, уже овладевшей, а с другой, еще не овладевшей собой, но в своей *единичной обособленности* закрепленной в этой последней стадии своей действительности.

Наконец, на *третьей* ступени душа приобретает господство над своей *природной индивидуальностью*, над своей *телесностью*, низводит эту последнюю до подчиненного ей *средства* и выбрасывает из себя не принадлежащее к ее телесности содержание своей субстанциальной целокупности в качестве мира *объективного*. Достигнув этой цели, душа выступает в абстрактной свободе своего «я» и становится *сознанием*.

По поводу всех вышеприведенных ступеней мы должны, однако, отметить то же самое, что нам пришлось сказать также и о более ранних ступенях развития души, а именно, что и здесь

те деятельности духа, которые лишь позднее могут быть рассмотрены в их свободном оформлении, должны быть упомянуты уже заранее, потому что они уже проникают своим действием чувствующую душу.

в.

Ч У В С Т В У Ю Щ А Я Д У Ш А

§ 403

Чувствующий индивидуум есть *простая идеальность*, субъективность акта ощущения. Задача состоит в том, чтобы он свою субстанциальность, представляющую собой только *в себе* сущее наполнение, *положил* как субъективность, овладел собой и стал для себя властью над самим собой. Душа в качестве чувствующей души не есть уже индивидуальность просто природная, но индивидуальность внутренняя, это ее, вначале лишь формальное в ее только еще субстанциальной целостности, *для-себя-бытие* должно быть сделано самостоятельным и свободным.

★ Для понимания души и еще более духа самым важным является определение *идеальности*, которое состоит в том, что идеальность есть *отрицание* реального, но притом такое, что последнее в то же время *сохраняется*, виртуально содержится в ней, хотя оно уже не существует. Это есть то определение, которое мы имеем перед собой в отношении представлений и памяти. Каждый индивидуум есть бесконечное богатство определений со стороны ощущений, представлений, знаний, мыслей и т. д.; и тем не менее я представляю собой нечто совершенно *простое*, лишенное всех определений вместилище, в котором все это сохранено, не обладая существованием. Только в том случае, если я припоминаю *какое-либо* представление, я выношу его из этой сферы внутреннего мира до существования в сознании. Во время болезней случается, что в сознании всплывают некоторые такие представления и знания, которые много лет считались забытыми, потому что в течение всего этого долгого времени они не доходили до сознания. Мы не владели ими, да и, вследствие такой, во время болезни происходящей репродукции их, не будем обладать ими и впоследствии, и тем не менее они были в нас и сохраняются в нас и впредь. Так человек никогда не может знать, сколько знаний он в действительности *имеет внутри себя*, хотя бы тотчас же и забывал о них; они не принадлежат к его действительности, к его субъективности как таковой, но только к его бытию, как оно есть в себе. Это *простое внутреннее существо* человека есть и останется индивидуальностью во всей той определенности и опосредствованности

сознания, которая позднее будет положена в ней. Здесь эту *простоту* души, прежде всего как чувствующую простоту, в которой содержится телесность, следует удерживать и противопоставить представлению этой телесности как некоторой из внеположных частей состоящей и вне души находящейся материальности. Как мало *многообразие* множества *представлений* обосновывает нахождение вне друг друга и реальное множество элементов в «я», столь же мало и реальная внеположность телесности является истиной для чувствующей души. Как ощущающая она определена *непосредственно*, следовательно, естественно и телесно; но внеположность и чувственное многообразие этой телесности в такой же малой мере имеют для души значение чего-либо реального, как и для понятия, а потому и не имеют для нее значения какого-либо предела; душа есть *существующее* понятие, существование спекулятивного. Поэтому в сфере телесного она является простым *вездесущим* единством. Подобно тому, как для представления тело есть одно представление, так что бесконечное многообразие его материализации и организации проникнуто *простотой* определенного понятия, так точно и телесность, а вместе с тем вся попадающая в ее сферу внеположность, в чувствующей душе сведена к *идеальности*, к *истине* природного многообразия. Душа в себе есть целокупность природы; в качестве индивидуальной души она есть монада; она сама есть положенная целокупность ее *особого* мира, так что этот последний включен в нее, есть ее наполнение, к которому она относится так же, как к самой себе.

§ 404

В качестве *индивидуальной* душа является *исключающей* вообще и полагающей различие *внутри себя*. То, что от нее становится отличным, не есть еще внешний объект, как нечто находящееся в сознании, но это есть лишь определения ее ощущающей целокупности. В этом смысле она есть субъект вообще, ее объект есть ее *субстанция*, которая в то же время есть ее предикат. Эта субстанция не есть содержание ее природной жизни, но содержание наполненной ощущением индивидуальной души; но так как в этих ощущениях она в то же время есть *особенная* субстанция, то это содержание есть ее особый мир, поскольку он в скрытом виде содержится в идеальности субъекта.

★ Эта ступень духа сама по себе есть ступень его темноты, поскольку ее определения не развиваются еще до сознательного и осмысленного содержания; в этом смысле эта ступень вообще формальна. Своеобразный интерес она приобретает, поскольку существует *как форма* и тем самым проявляется как *состояние* (§ 380), в котором развитие души, определенное уже далее к сознанию и к приобретению рассудка, может снова упасть

на низшую ступень. Более истинная форма духа, существуя в более подчиненной и более абстрактной форме, содержит в себе несоразмерность, которая есть *болезнь*. В этой сфере абстрактные облики души должны рассматриваться то сами по себе, то как болезненные состояния духа, потому что эти последние могут быть поняты исключительно исходя из первых.

а) ЧУВСТВУЮЩАЯ ДУША В ЕЕ НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ

§ 405

αα) Чувствующая индивидуальность есть, правда, индивидуум, имеющий природу монады, но как *непосредственный* он еще не есть он *сам*, он есть еще субъект, неспособный к рефлексии над собой, и потому *пассивен*. Поэтому его *самостная* индивидуальность есть отличный от него субъект, который может существовать также как другой индивидуум, самостностью которого он пронизан и определен свободным от всякого противодействия способом как некоторая субстанция, представляющая собой только несамостоятельный предикат; этот субъект может, таким образом, быть назван его *гением*.

★ Таково в непосредственном существовании отношение ребенка в утробе матери, — отношение, не являющееся ни чисто телесным, ни чисто духовным, но *психическим*, — отношение души. Это два индивидуума, но в еще нерасторгнутом душевном единстве; один еще не является *самостью*, не есть еще нечто непроницаемое, но нечто неспособное к противодействию, другой есть субъект этого единства, *единичная* самость обоих. — Мать есть *гений* ребенка; ибо под гением понимают обыкновенно самостную целокупность духа, поскольку она существует *для себя* и составляет субъективную субстанциальность другого, который только внешним образом полагается как индивидуум; этот последний обладает только формальным для-себя-бытием. Субстанциальное в гении есть вся внутренняя целокупность наличного бытия, жизни, характера, не только в качестве возможности, способности или в-себе-бытия, но в качестве действительности и проявления в деятельности, в качестве конкретной субъективности.

Если остановиться на пространственной и материальной стороне, соответственно которой ребенок существует как зародыш в своих особых оболочках и т. д. и его связь с матерью поддерживается посредством пуповины, детского места и т. д., то предметом рассмотрения в чувственном восприятии и рефлексии становится только внешнее анатомическое и физиологическое существование; для существа же дела, для отношения психического, упомянутая чувственно воспринимаемая и материальная внеполож-

ность и опосредствованность не обладает никакой истинностью. В этой связи следует иметь в виду не только вызывающие изумление проявления и определившиеся тенденции, которые фиксируются в ребенке вследствие бурных душевных движений, поражений и т. п. у его матери, но — все психическое *перводеление* (Urteil) субстанции, в котором женская природа, подобно тому, как в области растительного царства это наблюдается у односеменодольных растений, может внутренне расколоться надвое; в этом перводелении зачатки болезней, равно как и дальнейшие предрасположения к известной фигуре, образу мыслей, характеру, таланту, идиосинкразиям и т. п., не *сообщаются* ребенку, но он получает их первоначально, при зачатии.

Спорадические примеры и следы этого *магического* отношения встречаются иногда также и в сфере сознательной, рассудительной жизни, например, между друзьями, в особенности между слабонервными подругами (отношение, которое может развиться до магнетических явлений), супругами, членами семьи.

Целокупность чувства имеет в качестве своего самостного центра отличную от нее субъективность, которая, в указанной форме непосредственного существования такой жизни чувства, есть в отношении к ней некоторый другой индивидуум. Но целокупность чувства предназначена к тому, чтобы поднять до субъективности свое для-себя-бытие из себя самой как находящейся в одной и той же индивидуальности; эта субъективность и является затем внутренне присущим данной индивидуальности, дающим себе отчет рассудочным, разумным сознанием. Для этого последнего упомянутая жизнь чувства есть только в-себе-сущий субстанциальный материал, коего разумный, способный к самостоятельному определению гений превратился в дающую себе отчет о самой себе субъективность. Однако упомянутое ядро бытия чувства не только содержит само по себе чуждые всякого сознания природные свойства, темперамент и т. д., но (посредством привычки см. ниже) включает также в свою всеохватывающую простоту все дальнейшие связи и существенные отношения, судьбы, принципы — вообще все, что относится к характеру и в выработке чего самосознающая деятельность принимала важнейшее участие; бытие, поскольку оно есть чувство, является таким образом совершенно внутри себя определенной душой. Целокупность индивидуума в этой сжатой форме отлична от существующего раскрытия его сознания, его представления о мире, его развитых интересов, склонностей и т. д. В качестве противоположности к этой опосредствованной внеположности упомянутая интенсивная форма индивидуальности и была названа *гением*, который вносит последнее определение в ту видимость посредствующих связей, намерений и оснований, в которых обнаруживает себя развитое сознание. Эта концентрированная индивидуальность проявляется также и тем способом, который обозначается словом *сердце* или

сердечность (Gemüt). Про человека говорят, что он не обладает этой сердечностью, поскольку он, обладая полной трезвостью сознания, все рассматривает соответственно своим определенным целям и согласно им всегда поступает — будь то субстанциальные, великие цели или мелочные и несправедливые интересы; человеком сердечным, напротив, будет называться тот, кто дает во всей силе проявиться своей, хотя бы ограниченной, но проникнутой чувством индивидуальности, и кто всецело преисполнен ее особенностями. Про такую сердечность можно, однако, сказать, что она в меньшей мере представляет собой гений, чем то, что называется *indulgere genio* (отдаться своему гению).

Прибавление. Что в прибавлении к § 402 мы охарактеризовали как душу, всецело охваченную *грезами* и *предчувствием* своего индивидуального мира, то в заглавии к приведенному выше параграфу было названо «*чувствующей душой в ее непосредственности*». Эту форму развития человеческой души мы намерены представить здесь еще определеннее, чем в приведенном выше примечании. Уже в примечании к § 404 было сказано, что ступень грез и предчувствия образует в то же время такую форму, до которой дух, уже развившийся до сознания и рассудка, снова может опуститься, как до некоторого болезненного состояния. Оба способа существования духа — здоровое рассудочное сознание, с одной стороны, состояние грез и предчувствия, с другой, могут на рассматриваемой здесь *первой* ступени развития чувствующей души существовать как более или менее *взаимно проникающие друг друга*, ибо своеобразие этой ступени как раз в том и состоит, что здесь смутное, субъективное или предчувствующее сознание еще не поставлено в *прямую противоположность* к свободному, объективному или рассудочному сознанию, как это имеет место на *второй* ступени чувствующей души, на стадии *помешательства*, но скорее имеет к последнему сознанию отношение чего-то от него только *отличного* и, следовательно, может быть *смешиваемо* с рассудочным сознанием. На этой ступени дух поэтому не существует еще как *противоречие внутри себя самого*; обе стороны его, вступающие друг с другом в противоречие при состоянии помешательства, здесь находятся еще в *непосредственном* отношении друг к другу. Эта стадия может быть названа *магическим* отношением чувствующей души; ибо этим выражением обозначается чуждое всякой опосредствованности отношение внутреннего к внешнему или к другому вообще; магическая сила есть та сила, действие которой не определено соответственно связи, условиям и опосредствованиям объективных отношений; но такая, без всякого опосредствования действующая сила и есть «*чувствующая душа в ее непосредственности*».

Для понимания этой ступени развития здесь будет не лишним ближе разъяснить понятие *магии*. *Абсолютная* магия была бы *магией духа как такового*. Этот последний также оказывает на

предметы магическое влияние, действует магически на другой дух. Но в этом отношении непосредственность есть только *момент*; опосредствование, осуществляемое через мышление и созерцание, а также посредством языка и жестов, образует здесь другой момент. Правда, ребенок испытывает влияние со стороны духа взрослых людей, которыми он бывает окружен, преимущественно *непосредственным* образом; однако, в то же время это отношение *опосредствовано* сознанием и начинающейся самостоятельностью ребенка. Среди взрослых людей более сильный дух проявляет магическую власть над более слабым, например *Лир* над *Кентом*. Он чувствует к несчастному королю непреодолимое влечение, потому что ему кажется, что лицо Лира имеет нечто такое, почему, как он выражается, ему очень «хочется называть его господином». Так и одна королева Франции, когда ее обвиняли, что она действовала на своего супруга волшебством, ответила, что она не применяла к нему другой магической силы, кроме той, которую сама природа дала более сильному духом над более слабым.

Подобно тому, как в приведенных случаях магия состоит в непосредственном воздействии одного духа на другой, так и вообще, когда речь идет о магии или волшебстве, — даже в тех случаях, когда она относилась только к предметам природы, как солнце и луна, — сознанию всегда преподносится представление о том, что волшебство осуществляется главным образом через непосредственно действующую силу духа, и притом не силу *божественного*, но силу *дьявольского* духа; так что как раз в той мере, в какой кто-либо обладает чудодейственной силой, он подвластен дьяволу.

Самой *свободной от всякого опосредствования* магией ближайшим образом является та, которую индивидуальный дух проявляет по отношению к своей *собственной* телесности, делая эту последнюю подчиненной, ни к какому противодействию не способной исполнительницей его воли. Но и по отношению к *животным* человек проявляет в высшей степени свободную от всякого опосредствования власть, так как эти последние не в состоянии переносить человеческого взгляда.

Но, кроме только что указанных *действительно* имеющих место магических способов действия духа, человеческому роду *ошибочно* приписывали также *первобытное магическое состояние*, в котором человеческий дух и без развитого сознания совершенно непосредственно познал законы внешней природы и свое собственное подлинное существо, равно как и природу бога, притом гораздо более совершенным образом, чем в настоящее время. Это представление в одинаковой мере противоречит, однако, и *Библии* и разуму, ибо в мифе о грехопадении Библия совершенно определенно говорит, что познание истины досталось человеку только вследствие *разрыва* первоначального райского единства

человека с природой. Басни о том, что первобытный человек обладал большими астрономическими и иными знаниями, при ближайшем рассмотрении оказываются пустяками. Правда, о *мистериях* можно сказать, что они содержат в себе обломки раньше имевшегося познания; следы инстинктивно действующего разума можно встретить в самые ранние и самые грубые времена. Но такие порождения человеческого разума, еще лишенные формы мысли, носящие характер инстинкта, не могут иметь значения в качестве доказательств *первобытного научного* познания; скорее они неизбежно являются чем-то вполне *ненаучным*, присущим только ощущению и созерцанию, так как наука не может быть чем-то *первым*, но только *последним*.

Сказанное относится к *сущности* магического вообще. Что же ближе касается способа, каким эта сущность проявляется в сфере *антропологии*, то здесь мы можем различить *два рода* форм магического отношения души.

Первая из этих форм может быть обозначена как *формальная субъективность* жизни. *Формальна* эта субъективность потому, что она так мало присваивает себе то, что принадлежит объективному сознанию, что сама представляет собой скорее *момент* объективной жизни. На этом основании она столь же мало, как, например, прорезывание зубов, есть что-либо *не долженствующее быть*, что-либо *болезненное*, но скорее является необходимой ступенью развития и здорового человека. Однако в *формальной* природе, в чуждой всяких различий простоте этой субъективности, заключается в то же время и то, что, — независимо от пока еще совершенно исключенной отсюда *прямой противоположности* субъективного сознания объективному, противоположности, господствующей только при состоянии помешательства, — здесь не может быть и речи об отношении *двух самостоятельных* личностей друг к другу; такое отношение открывается перед нами только во *второй* форме магического состояния души.

Подлежащая рассмотрению прежде всего *первая* форма этого состояния в свою очередь содержит в себе *тройного рода* состояния:

1. *Естественное сновидение.*
2. *Жизнь ребенка в утробе матери и*
3. *Отношение нашей сознательной жизни к нашей скрытой внутренней жизни, к нашей определенной духовной природе или к тому, что называли гением человека.*

1. Состояние сновидения

Уже при рассмотрении в § 398 состояния *пробуждения* индивидуальной души и еще более подробно при установлении определенного различия между *сном* и *бодрствованием* нам приходи-

лось, забегая вперед, говорить о *естественных сновидениях*, потому что эти состояния есть момент сна и, при поверхностном взгляде на дело, могут быть рассматриваемы как доказательство тождественности сна и бодрствования; против такого поверхностного взгляда мы должны были отстаивать существенное различие обоих этих состояний также и в отношении сновидения. Настоящее место рассмотрения только что названной деятельности души находится в начатом впервые только в § 405 объяснении развития души, объятой состоянием грез и предчувствия ее конкретной природной жизни. Поскольку мы здесь можем сослаться на то, что уже было сказано в примечании и прибавлении к § 398 о безусловно *субъективной*, лишенной всякой рациональной объективности природе сна, постольку нам остается здесь прибавить еще только то, что в состоянии сновидений человеческая душа заполняется не только *разрозненными* впечатлениями действий, но даже в большей мере, чем это обыкновенно имеет место при рассеянности бодрствующей души, достигает глубокого, мощного чувства *всей* своей *индивидуальной* природы, *всего объема и всей совокупности* своего прошлого, настоящего и будущего, а также, что это ощущение *индивидуальной целостности* души и есть как раз основание, почему при рассмотрении души, чувствующей самое себя, должна идти речь о сновидениях.

2. Ребенок в утробе матери

Если доходящий до чувства самого себя индивидуум при переживании *сновидений* находится в *простом, непосредственном отношении к самому себе* и это его для-себя-бытие имеет безусловно форму субъективности, то *ребенок в утробе матери*, напротив, обнаруживает такую душу, которая обладает действительным для-себя-бытием еще не в нем самом, а только в матери, почему его душа и не в состоянии еще поддерживать сама себя, но скорее поддерживается только душою матери. Таким образом, здесь вместо упомянутого, существующего в сновидениях *простого отношения души к себе самой*, существует столь же простое непосредственное отношение к *другому* индивидууму, в котором бессамостная еще душа зародыша находит свою самость. Это отношение производит на рассудок, не способный понять единство различного, впечатление чудесного. Ибо здесь мы видим непосредственное взаимопроникновение жизней, нераздельное душевное единство двух индивидуумов, из которых один есть *действительная* сама-для-себя-сущая самость, тогда как другой обладает по крайней мере *формальным* для-себя-бытием, все более приближаясь к действительному для-себя-бытию. Для философского рассмотрения, однако, это нерасторжимое единство душ тем менее кажется непонятным, что самость ребенка еще не

может оказать никакого противодействия самости матери, но совершенно открыта для непосредственного воздействия на нее души матери. Это воздействие обнаруживается в тех явлениях, которые носят название *родимых пятен*. Правда, многое, что причисляли сюда, может иметь *чисто органическую* причину. Но относительно многих физиологических явлений не может быть сомнения в том, что они обусловлены ощущением матери, что в основе их лежит, следовательно, некоторая *психическая* причина. Так, например, сообщают, что дети появились на свет с поврежденной рукой, потому что мать или действительно переломила себе руку или, по крайней мере, так сильно ушибла ее, что могла опасаться перелома, или, наконец, потому что была испугана видом передома руки у кого-нибудь другого. Подобные примеры слишком хорошо известны, чтобы нужно было приводить их здесь во множестве. Такое воплощение внутренних возбуждений матери в теле ребенка становится объяснимым, с одной стороны, неспособной к противодействию слабостью зародыша, а, с другой, тем, что в ослабленной беременностью матери, не ведущей уже вполне самостоятельной жизни для себя, но переносящей свою жизнь на ребенка, ее ощущения приобретают необычайную степень жизненности и силы, преодолевающую материнский организм. Этой силе ощущений матери весьма подвержен грудной младенец; неприятные душевные переживания матери, как известно, портят ее молоко и таким образом вредно действуют на вскармливаемого ею ребенка. Напротив, в отношении родителей к их взрослым детям, правда, тоже проявлялось нечто магическое, поскольку дети и родители, надолго разлученные и не знавшие друг друга, бессознательно чувствовали взаимное влечение; но нельзя все же сказать, чтобы это чувство было всеобщим и необходимым, ибо есть примеры, что при известных обстоятельствах отцы убивали в битве своих сыновей, а сыновья своих отцов, притом так, что они могли бы избежать этого умерщвления, если бы что-либо чувствовали касательно своей взаимной естественной связи.

3. Отношение индивидуума к своему гению

Третий способ, каким человеческая душа приходит к чувству своей целокупности, есть отношение индивидуума к своему *гению*. Под гением мы должны понимать ту *особенность* человека, которая во всех положениях и отношениях его оказывается имеющей решающее значение для его поступков и судьбы. Дело в том, что я представляю собой нечто *двоякое* — с одной стороны, то, что я знаю о себе по моей *внешней* жизни и моим *общим* представлениям, и, с другой стороны, то, что я представляю собой в моем *особенным* образом определенном *внутреннем* существе. Эта особенность моего внутреннего существа составляет мой *рок*; ибо

она есть тот оракул, от изречения которого зависят все решения индивидуума; она образует собой то объективное, что обнаруживает свое значение, исходя из *внутреннего существа* характера. Что обстоятельства и отношения, в которых находится индивидуум, придают его судьбе именно *это*, а не какое-либо другое направление, заложено не только в самих этих обстоятельствах и отношениях, в их своеобразии и не только в *общей* природе индивидуума, но в то же время и в его особенности. К тем же самым обстоятельствам этот определенный индивидуум относится иначе, чем сто других индивидуумов; на одного известные обстоятельства могут действовать магически, тогда как другой не будет ими вырван из своей обычной колеи. Обстоятельства смешиваются, следовательно, случайным, в каждом данном случае особым, способом с внутренним существом индивидуумов, так что эти последние частью в силу обстоятельств и в силу того, что является общезначимым, частью же в силу своего собственного особого внутреннего определения превращаются как раз в то самое, что из них выходит. Правда, своеобразная особенность индивидуума находит *основания* также и для всего его поведения, следовательно, — *общезначимые* определения; но она делает это всегда только некоторым *особым* способом, так как проявляется при этом по существу как *чувствующая*. Даже бодрствующее, рассудочное, во всеобщих определенияхдвигающееся сознание, следовательно, столь мощно определяется своим гением, что индивидуум в этом отношении кажется несамостоятельным. Эту несамостоятельность можно сравнить с зависимостью зародыша от души матери или с тем пассивным способом, каким в сновидении душа достигает представления о своем индивидуальном мире. Однако, с другой стороны, отношение индивидуума к своему гению отличается от обоих рассмотренных выше отношений чувствующей души тем, что оно есть ее *единство*, что оно связывает *воедино* как содержащийся в *естественном сновидении* момент *простого единства* души с самой собой, так и момент *двойственности* душевной жизни, имеющейся налицо в отношении *зародыша* к матери, ибо гений, подобно душе матери в ее отношении к зародышу, с одной стороны, есть для индивидуума некоторое *самостное другое*, а с другой — образует с индивидуумом некоторое столь же *нераздельное единство*, какое образует душа с миром своих сновидений.

§ 406

§§) Жизнь чувства как *форма*, как *состояние* обладающего самосознанием, образованного, рассудительного человека есть болезнь, в которой индивидуум становится в *неопосредствованное* отношение к конкретному содержанию самого себя и своим, осмысленным в отношении к себе и к доступной рассудку

взаимосвязи мира, сознанием владеет как таким состоянием, которое отлично от этого конкретного содержания, — *магнетический сомнамбулизм* и родственные ему состояния.

★ В этом энциклопедическом изложении нельзя дать того, что было бы необходимо для доказательства приведенного здесь определения замечательного состояния, вызванного преимущественно животным магнетизмом, именно доказательства того, что это состояние находит себе соответствие в опыте. Для этого прежде всего следовало бы сами по себе столь многообразные и друг от друга столь отличные явления подвести под объемлющие их общие точки зрения. Если фактическое прежде всего могло бы, повидимому, нуждаться в оправдании, то, с другой стороны, такое оправдание оказалось бы излишним как раз для тех, ради кого в таком доказательстве только и могла бы быть нужда. Ибо эти люди чрезвычайно облегчают себе рассмотрение этих фактов именно тем, что объявляют рассказы о них, — как бы бесконечно многочисленны ни были эти последние, как бы надежно ни были они заверены образованностью, характером и т. п. свидетельствующих о них лиц, — просто-напросто заблуждением или обманом, и в своем априорном рассудке до такой степени непоколебимы, что не только для этого рассудка не имеют силы подобного рода удостоверения, но этими людьми отрицается даже все то, что они видели собственными глазами. Чтобы верить в этой области всему тому, что видишь собственными глазами, и еще более для понимания этого, — для этого основным условием является освобождение от власти рассудочных категорий. — Попробуем указать здесь главные моменты.

а) К конкретному бытию индивидуума относится совокупность его основных интересов, существенных и частных эмпирических отношений, в которых он находится к другим людям и вообще к миру. Эта целокупность составляет его действительность в том смысле, что она *имманентна* ему и выше была охарактеризована как его *гений*. Последний не есть волящий и мыслящий свободный дух; форма чувства, в которую оказывается здесь погруженным индивидуум, есть скорее отказ от его существования в смысле сущей при себе самой духовности. Ближайшим следствием приведенного здесь определения в отношении к *содержанию* является то, что в сомнамбулизме в сознание входит только круг индивидуально определенного мира, частных интересов и ограниченных отношений. Научные познания или философские понятия и всеобщие истины требуют другой почвы, именно мышления, развившегося из смутного чувства жизни до степени свободного сознания; было бы поэтому неразумно ожидать от сомнамбулического состояния каких-либо откровений об идеях.

б) Человек, обладающий здравым смыслом и рассудком, имеет об этой своей действительности, составляющей конкретное осуществление его индивидуальности, знание, приобретаемое им

посредством самосознания и рассудка. В состоянии бодрствования он знает действительность в форме связи себя самого с ее определениями, как некоторого отличного от него самого внешнего мира, и он знает об этом внешнем мире, как о *рационально связанном внутри себя* многообразии. В своих субъективных представлениях и планах он также имеет перед своими глазами эту рациональную связь своего мира и *опосредствование* своих представлений и целей объектами, внутри себя всесторонне опосредствованными (ср. § 398 — Прим.). — При этом мир этот, находящийся вне человека, имеет свои нити в нем так, что то, что человек действительно есть *для себя*, состоит из *них*, так что, поскольку эти внешние моменты исчезают, отмирает и сам человек, если только он не является уже в гораздо большей мере внутри себя самостоятельным и от них свободным благодаря религии, субъективному разуму и характеру. В этом случае он оказывается менее способным к форме того состояния, о котором здесь идет речь. — Для выявления этого тождества можно напомнить о том действии, которое смерть любимых родственников, друзей и т. д. может оказывать на остающихся в живых, а именно, что смерть одного влечет за собой смерть или постепенное умирание для другого. (Так *Катон* не мог более жить после гибели римской республики, его внутренняя действительность не простиралась ни дальше, ни выше ее). — Тоска по родине и т. п.

γ) Поскольку, однако, заполнение сознания, а именно его внешний мир и его отношение к нему, заволакивается как бы пеленой и душа погружается в сон (как это бывает в магнетическом сне, при каталепсии и других болезнях, например в период полового созревания женщины, при приближении смерти и т. д.), постольку упомянутая *имманентная действительность* индивидуума остается той же субстанциальной внутренней целокупностью, проявляющейся в *жизни чувства*, обладающей внутренним видением и знанием. И именно потому, что это есть развитое, созревшее, образованное сознание, которое снижается до упомянутого состояния чувства, — оно в своем содержании сохраняет, правда, формальную сторону своего для-себя-бытия, *формальное* созерцание и знание. Это знание, однако, не развивается до суждения сознания, посредством которого его содержание становится для него внешней объективностью, если это сознание здорово и бодрствует. Таким образом, индивидуум является монадой, внутри себя знающей свою действительность, самосозерцанием гения. Для этого знания характерно поэтому то, что то же самое содержание, которое в качестве рациональной действительности объективно для здорового сознания и для знания которого это сознание, как осмысленное, нуждается в рассудочном *опосредствовании* во всем его реальном объеме, — что это содержание, в этой имманентности, *непосредственно* может им познаваться и *созерцаться*. Это созерцание есть постольку *ясновидение*, по-

сколько знание коренится в нераздельной субстанциальности гения и находится в *сущности* взаимосвязи. Оно не связано поэтому с рядами посредствующих, друг другу внешних условий, которые должно пробежать рассудительное сознание и в отношении которых оно ограничено сообразно своей собственной внешней единичности. Однако по той причине, что в смутности этого ясновидения содержание не раскрыто как рациональная взаимосвязь, ясновидение всецело *остается на произвол* всей *случайности* своего же собственного чувствования, воображения и т. п., не говоря уже о том, что в процесс его созерцания входят еще и *чужие* представления (см. ниже). Нельзя поэтому с уверенностью сказать, чего больше: того ли, что ясновидящие правильно созерцают, или того, в чем они заблуждаются. — Но, во всяком случае, нелепо считать созерцание в этом состоянии за подъем духа и за более истинное состояние, в котором человек оказывается более способным к приобретению *общих* познаний *.

δ) Существенным определением этой жизни чувства, которой не хватает личности рассудка и воли, является то, что эта жизнь есть *состояние пассивности*, подобно пассивности ребенка в утробе матери. Соответственно такому состоянию больной субъект попадает под влияние и оказывается *во власти другого*, именно магнетизера, так что в этой психической связи обоих субъектов индивидуум, лишенный самостоятельности и не действующий в качестве личности, имеет своим субъективным сознанием сознание того рассудительного индивидуума и притом так, что это другое сознание является для него теперь его субъективной душой, его гением, способным заполнить его также и содержанием. Тот факт, что сомнамбулический индивидуум ощущает в себе те же вкусы и запахи, что и другой индивидуум, с которым он находится во взаимоотношении, что он знает в качестве

* Платон познал отношение *пророчества* вообще к знанию рассудительного сознания лучше, чем многие из философов нового времени; они слишком поспешно хотели видеть в платоновских представлениях об *энтузиазме* подтверждение своей веры в высокую природу откровений сомнамбулического созерцания. В «Тимее» Платон говорит (ed Steph. III, стр. 71 и след.): «чтобы и *неразумная* часть души тоже была до известной степени причастна к истине, бог создал *печень* и дал ей способность *прорицания* (*Manteia*), то есть способность иметь *видения*. А что бог действительно дал *человеческому неразумию* эту способность прорицания, достаточным доказательством этого, — прибавляет он, — является то, что ни один рассудительный человек не способен иметь настоящие видения, но делается способным к этому только в том случае, если его рассудок скован сном или выведен из своего естественного состояния *болезнью* или энтузиазмом. Уже в древности было справедливо сказано: «делать и знать свое и самого себя доступно только человеку рассудительному». Платон совершенно верно отмечает как телесную природу такого созерцания и знания, так и возможность для этих видений обладать истиной, а равно и их подчиненность разумному сознанию.

своих собственных другие, имеющиеся у этого второго индивидуума созерцания и внутренние представления, — все это свидетельствует о том *субстанциальном тождестве*, в котором душа, поскольку она, как конкретная, является поистине имматериальной, способна находиться с другой душой. В этом субстанциальном тождестве субъективность сознания существует лишь как единая, и индивидуальность больного есть, правда, для-себя-бытие, но пустое, не различенное, и, однако, действительное. Эта формальная самость заполняется поэтому ощущениями и представлениями другого, она видит, нюхает, пробует на вкус, читает, слышит в другом. По поводу этого следует еще заметить, что сомнамбула оказывается таким образом поставленной в отношение к двум гениям и к двоякого рода содержанию: к своему собственному содержанию и к содержанию магнетизера. Но какие именно ощущения или видения это формальное восприятие получает, созерцает и превращает в знание, исходя из собственного внутреннего существа, и какие оно получает из способности представления того субъекта, с которым формальное восприятие находится во взаимоотношении, — это остается неопределенным. Эта неясность может быть источником многих заблуждений и, между прочим, обосновывает также и то необходимое разнообразие, которое обнаружилось в мнениях, высказываемых сомнамбулами из различных стран, а также в их сообщениях, — в зависимости от различного культурного уровня этих лиц, — об их болезненных состояниях и способах их исцеления, о лечебных средствах, а также о научных и духовных категориях и т. д.

е) Как в чувствующей субстанциальности нет противоположности к внешнеобъективному, так и *внутри* самого себя субъект существует в таком единстве, в котором все частные особенности чувствования уже исчезли, так что, поскольку деятельность органов чувства здесь замерла, общее чувство приобретает теперь особые функции, и люди начинают видеть и слышать пальцами, в особенности подложечной областью, желудком и т. д.

Понимать для рассудочной рефлексии значит познавать ряд *посредствующих* звеньев между каким-либо явлением и другим наличным бытием, с которым это явление находится в связи, — значит усмотреть так называемый естественный ход явлений, определяемый законами и отношениями рассудка (например, причинности, достаточного основания и т. д.). Жизнь чувства, даже если она оказывается способной только к формальному знанию, как в упомянутых болезненных состояниях, есть как раз та форма *непосредственности*, в которой не существует различий между субъективным и объективным, между рассудочной личностью и внешним миром, а равно не существует также упомянутых отношений конечности между этими моментами. Понимание этой лишенной всяких отношений и в то же время совершенно заполненной связи делается невозможным, если предположить существование

личностей, самостоятельных в отношении друг к другу и в отношении к содержанию объективного мира, а также если предположить абсолютность пространственной и материальной внеположности вообще.

Прибавление. В прибавлении к § 405 мы уже говорили, что следует различать *двоякого рода формы магического отношения чувствующей души* и что *первая* из этих форм может быть названа *формальной субъективностью жизни*. Рассмотрение этой первой формы было закончено в только что упомянутом прибавлении. Теперь нам предстоит поэтому рассмотреть *вторую* форму упомянутого магического отношения, именно *реальную субъективность чувствующей души*. *Реальной* мы называем эту субъективность потому, что здесь вместо *нераздельного субстанциального единства души*, господствующего в сонных грезах, равно как в состоянии зародыша и в отношении индивидуума к своему гению, на первый план выступает *действительно двоякая душевная жизнь*, представляющая *обеим сторонам своим своеобразное наличное бытие*. Первая из этих сторон есть непосредственное отношение чувствующей души к ее индивидуальному миру и субстанциальной действительности, вторая сторона, напротив, есть опосредствованное отношение души к миру, находящемуся с ней в объективной связи. То обстоятельство, что обе эти стороны *разобщаются, достигают в отношении друг друга самостоятельности*, — следует обозначить как *болезнь*, ибо это разобщение, в противоположность к рассмотренным в § 405 способам проявления формальной субъективности, не составляет какого-либо момента самой объективной жизни. Подобно тому как *телесная* болезнь состоит в затвердении какого-либо органа или системы органов наперекор общей гармонии индивидуальной жизни, причем такое торможение функции органа и его отделение иногда заходит настолько далеко, что частная деятельность некоторой системы органов получает значение центрального пункта, концентрирующего в себе деятельность организма, превращаясь в увеличивающийся нарост, — так и в *душевной жизни* болезнь наступает тогда, когда чисто *душевное* в организме, освобождаясь от власти *духовного* сознания, присваивает себе функцию последнего, и дух, теряя власть над подчиненной ему душевной стороной, перестает владеть самим собой и снижается сам до формы чего-то душевного, утрачивая тем самым то, что для здорового духа является существенно объективным, а именно свое, опосредствованное снятием всего внешне положенного, отношение к действительному миру. То обстоятельство, что душевная сторона приобретает самостоятельность по отношению к духу и даже захватывает его функцию, возможно потому, что душевная сторона в такой же мере *отлична* от духа, как и *тождественна* ему. Поскольку душевное отделяется от духа, полагает себя для себя, постольку оно придает себе вид того, чем дух является в действительности, —

а именно вид для-себя-самой-сущей души в форме *всеобщности*. Возникающую вследствие упомянутого выше отделения *душевную болезнь* можно не только *сравнить с телесной болезнью*, но она в большей или меньшей мере *связана с ней*, ибо при отрыве душевного от духа телесность, необходимая как этому последнему, так и первому для их эмпирического существования, распределяется между этими двумя расходящимися сторонами, сама становясь тем самым чем-то отторгнутым, следовательно, болезненным.

Болезненные состояния, в которых проявляется такое отделение душевной стороны от духовного сознания, бывают весьма многообразны, почти каждая болезнь может развиваться до стадии упомянутого отделения. Но здесь, при философском рассмотрении нашего предмета, нам предстоит проследить не неопределенное многообразие болезненных форм, но установить лишь то *всеобщее*, которое различным образом выражается в *главных формах*. К числу болезней, в которых это всеобщее может проявляться, относятся *сомнамбулизм, каталепсия, период полового созревания девушек, состояние беременности, а также пляска св. Витта* и, наконец, момент приближения *смерти*, когда он влечет за собой интересующее нас расщепление жизни на делающееся более слабым здоровое опосредствованное сознание и на все больше получающее исключительное господство душевное знание; в особенности же здесь должно быть исследовано то состояние, которое получило название *животного магнетизма*, как в тех случаях, когда состояние это *само собой* развивается в индивидууме, так и тогда, когда его в данном индивидууме особым способом вызывает некоторый *другой* индивидуум. Состояние расщепления душевной жизни, о котором здесь идет речь, может быть вызвано также и *духовными причинами*, в особенности религиозной и политической экзальтацией. Так, например, в севеннской войне освобожденная душевная сторона обнаружилась как некоторый дар ясновидения, в сильной степени действующий у детей, девушек, а также у стариков. Но самый замечательный случай такой экзальтации представляет собой знаменитая *Жанна д'Арк*, у которой, с одной стороны, видно патриотическое воодушевление совершенно чистой, простой души, а с другой — особое магнетическое состояние.

После этих предварительных замечаний рассмотрим здесь отдельные главные формы, в которых проявляется разобщение душевного и объективного сознания. При этом нам почти нет надобности упоминать здесь о том, что уже раньше было сказано о различии обоих способов отношения человека к своему миру. Именно *объективное сознание* знает мир как *внешнюю для него, бесконечно многообразную, но во всех своих моментах необходимо связанную, ничего неопосредствованного в себе не содержащую объективность*; к этой объективности объективное сознание относится

соответствующим ей, т. е. в такой же мере *многообразным, определенным, опосредствованным и необходимым* способом, а потому и к *определенной* форме внешней объективности оно может вступить в отношение лишь посредством *определенного* органа чувств, например посредством *глаз*; наоборот, *чувство*, или *субъективный* способ знания, может или совсем, или по крайней мере отчасти избежать неотъемлемых от объективного знания опосредствований и условий, например, может без помощи глаз и без посредства света воспринимать видимое.

1) Это непосредственное знание обнаруживается прежде всего у тех лиц, которые способны, так сказать, *чувствовать металл и воду*. Под этим названием разумеют тех людей, которые в совершенно бодрствующем состоянии, без посредства чувства зрения, замечают находящийся под почвой металл или воду. Что такие люди встречаются нередко, не подлежит никакому сомнению. По заверению *Аморетти*, он открыл это своеобразие чувствования более чем у четырехсот частью совершенно здоровых индивидуумов. Кроме металла и воды некоторые люди способны совершенно непосредственным образом ощущать также и соль, так как, попадаясь в большом количестве, она вызывает в них неприятное самочувствие и некоторый страх. При разыскивании скрытых вод и металлов, равно как и соли, индивидуумы этого рода применяют также и гадательный прут. Последний представляет собой имеющий форму вилки ореховый прут, который обеими руками держат за концы вилки и конец которого загибается в направлении упомянутых предметов. При этом само собой понятно, что движение орехового прута коренится не в нем самом, но определяется исключительно только ощущением человека, подобно тому как при так называемом подвешивании, — хотя в данном случае, т. е. в случае применения нескольких металлов, между этими последними может иметь место известное взаимодействие, — ощущение человека всегда является главным определяющим фактором. Ибо если, например, золотое кольцо держать подвешенным над стаканом воды, то кольцо ударится о край стакана столько раз, сколько ударов бьют часы; это объясняется единственно тем, что если, например, бьет одиннадцатый удар, и я знаю, что теперь уже одиннадцать часов, то этого моего знания достаточно, чтобы остановить кольцо. — Рассказывают, что вооруженное гадательным прутом чувство простиралось иногда и дальше, чем только на открытие мертвых тел природы; оно служило для разыскания воров и убийц. Как бы много шарлатанства ни содержалось в существующих по поводу этого предмета рассказах, все же некоторые из относящихся сюда случаев заслуживают, повидимому, доверия. Сюда относится в особенности, например, тот случай, когда один живший в семнадцатом столетии заподозренный в убийстве французский крестьянин был приведен в погреб, где было совершено убийство. Там его

бросило от ужаса в холодный пот, и он почувствовал убийц, вследствие чего он оказался в состоянии найти пути, избранные ими при бегстве, и те места, где они останавливались во время этого бегства, и одного убийцу открыл в Южной Франции, в тюрьме, а второго проследил до самой испанской границы, где он вынужден был повернуть назад. Подобного рода индивидуум обладает столь же острым ощущением, как и собака, способная проследить на целые мили след своего хозяина.

2) Второе подлежащее здесь рассмотрению явление непосредственного или чувствующего знания имеет с только что упомянутым явлением то общее, что в том и другом предмет воспринимается без посредства того *специфического* чувства, к которому он по преимуществу относится. Но в то же время это второе явление отличается от первого тем, что в нем нет того совершенно неопосредствованного отношения, какое имеет место при упомянутом первом явлении, а соответствующее специфическое чувство заменяется здесь или *общим чувством*, сосредоточенным *подложечкой*, или *чувством осязания*. Такое чувство обнаруживается как в *каталепсии* вообще — состоянии паралича органов, — так в особенности в *сомнамбулизме*, особого рода каталептическом состоянии, в котором сновидения выражаются не только посредством речи, но также и во всякого рода блужданиях и других действиях, в основе которых часто лежит правильное чувство отношений окружающих предметов. Что касается наступления этого состояния, то это последнее, при известном предрасположении к нему, может быть вызвано чисто внешними вещами, например какими-нибудь съеденными перед сном кушаньями. Равным образом и душа после наступления этого состояния остается в зависимости от внешних вещей; так, например, музыка, звучащая поблизости от лунатика, побуждает его рассказывать во сне целые романы. Что касается деятельности чувств в этом состоянии, то следует заметить, что настоящие лунатики хорошо *слышат* и *осязают*, но *глаза* их при этом, все равно будут ли они закрыты или открыты, остаются неподвижными, и что вместе с тем то чувство, по отношению к которому главным образом предметы располагаются на требуемом *расстоянии*, для надлежащего отношения к ним сознания, — в этом состоянии *несуществующего разделения* субъективного и объективного — перестает проявлять свою деятельность. Как уже было отмечено, в состоянии сомнамбулизма потухающее *зрение* заменяется *чувством осязания*; замещение, которое у настоящих слепых происходит только в более незначительном объеме; впрочем, в обоих случаях не следует понимать дело *так*, будто вследствие притупления одного чувства другое чувство чисто физическим путем приобретает известное обострение, ибо это обострение возникает скорее лишь вследствие того, что душа со всей нераздельностью своей силы сосредоточивается в чувстве осязания. Но это последнее вовсе не всегда совершенно

правильно руководит лунатиками; сложные действия последних представляют собой нечто случайное; правда, такие лица иногда даже пишут в состоянии сомнамбулизма письма, однако часто осязание обманывает их, когда они, например, воображают, что сидят на лошади, между тем как на самом деле они находятся на крыше. Но помимо изумительного обострения чувства осязания, как это равным образом было уже отмечено, в каталептических состояниях также и *общее чувство*, сосредоточенное главным образом в *подложечной области*, проявляет до такой степени повышенную деятельность, что становится на место *зрения*, *слуха* и даже *вкуса*. Так, один французский врач в Лионе в то время, когда животный магнетизм не был еще известен, пользовал одного больного, который слушал и читал исключительно посредством подложечной ямки; он мог читать книгу, которую держал в другой комнате кто-либо, связанный — по предписанию врача — посредством цепи лиц с индивидуумом, стоявшим у подложечной ямки больного. Такое видение на расстоянии описывалось, впрочем, самими теми, в которых оно возникало, различным способом. Часто эти лица говорят, что они видят предметы *внутренним* взором, или они утверждают, что им кажется, будто от предметов исходят лучи. Что же касается только что упомянутого замещения *вкуса* посредством *общего чувства*, то есть примеры, что такие лица чувствовали вкус тех кушаний, которые им клали на живот.

3) *Третье* явление непосредственного знания состоит в том, что без содействия какого-либо *специфического* чувства и без проявления деятельности *общего чувства*, обнаруживающегося в какой-либо отдельной части тела, из *неопределенного ощущения* возникает *предчувствие* или *созерцание*, некоторое видение чего-то *чувственно не близкого*, но *далеко отстоящего в пространстве* или *во времени*, чего-то, что является либо *будущим*, либо *прошедшим*. И хотя часто трудно бывает различить *чисто субъективные*, к *не имеющимся налицо* предметам относящиеся, видения от тех, которые имеют своим содержанием нечто действительное, все же это различие должно быть здесь удержано. *Первый* род видений встречается, правда, также и в сомнамбулизме. Но преимущественно мы имеем с ним дело при тяжелых физических заболеваниях, например при лихорадочном жаре и даже в совершенно бодрствующем сознании. Пример такого субъективного видения мы имеем в лице Фр. Николаи, который в состоянии бодрствования с совершенной отчетливостью видел на улице совсем другие дома, а не те, которые на ней действительно находились, и все же знал, что это было только иллюзией. Преобладающее физическое основание данной поэтической иллюзии этого, во всех других отношениях до крайности прозаического, индивидуума обнаружилось в том, что оно было у него устранено приставлением пиявок к заднему проходу.

В нашем антропологическом рассмотрении нам предстоит, однако, обратить внимание главным образом на *второй* род видений, а именно на те, которые относятся к *действительно* наличным предметам. Чтобы понять удивительные свойства относящихся сюда явлений, важно установить следующие касающиеся души точки зрения.

Душа есть нечто *всепроникающее*, а не что-то существующее только в отдельном индивидууме. Ибо, как мы уже раньше сказали, она должна быть понимаема как истина, как идеальность *всего материального*, как *совершенно всеобщее*, в чем все различия существуют только как *идеальные*; она не *односторонне противостоит другому*, но *возвышается над другим*. Но в то же время душа есть *индивидуальная*, в особом смысле определенная душа; она содержит поэтому внутри себя многообразные определения или особенности; эти последние проявляются, например, как влечения и склонности. Определения эти, хотя они отличны друг от друга, тем не менее сами по себе суть нечто *всеобщее*. Во мне как *определенном* индивидууме эти определения впервые получают *определенное* содержание. Так, например, индивидуализируется во мне любовь к родителям, к родственникам, к друзьям и т. п., ибо я не могу быть другом или чем-либо подобным *вообще*, но необходимо являюсь *этим* данным другом для *этих* друзей, живущих в *этом* месте, в *это* время и в *этом* положении. Все индивидуализированные во мне и мною переживаемые общие определения души составляют мою действительность; они не предоставлены поэтому моему произволу, но скорее сбразуют силы моей жизни и так же принадлежат к моему действительному бытию, как моя голова или моя грудь — к моему живому наличному бытию. Я *есть* весь этот круг определений: они срослись с моей индивидуальностью; каждый отдельный пункт в этом кругу, например то обстоятельство, что я теперь здесь сижу, оказывается изъятым из произвола моего представления вследствие того, что он включен в целокупность моего самочувствия, как звено в цепи определений, или — иными словами — охватывается чувством целокупности моей действительности. Но об этой моей действительности, об этом моем мире я имею знание, — поскольку я есть только чувствующая душа, а еще не бодрствующее, свободное самосознание, — *совершенно непосредственным*, совершенно *абстрактно-позитивным* способом, так как я, как уже было замечено, стоя на этой точке зрения, еще не отделил мира от себя, еще не положил его как нечто внешнее, и мое знание о нем еще не *опосредствовано*, следовательно, противоположностью субъективного и объективного и снятием этой противоположности.

Содержание этого созерцающего знания нам предстоит теперь определить ближе.

(1) *Прежде всего* существуют такие состояния, когда душа узнает о некотором содержании, которое она давно *забыла* и кото-

рое в состоянии бодрствования она уже не может довести до своего сознания. Это явление встречается при многих заболеваниях. Самое поразительное явление этого рода состоит в том, что некоторые люди, заболевая, начинают говорить на языке, которым они в ранней юности, правда, занимались, но говорить на котором в состоянии бодрствования они уже более не способны. Случается также, что простые люди, которые привыкли вообще говорить легко только на нижненемецком диалекте, в магнетическом состоянии без труда говорят на верхненемецком. Не менее несомненным является и тот случай, что в подобном состоянии некоторые люди с совершенной легкостью передают исчезнувшее из их сознания и никогда наизусть ими не заученное содержание чего-либо задолго перед тем ими прочитанного. Так, например, один человек читал наизусть длинное место из «Ночных дум» Юнга, из которого в состоянии бодрствования он ничего уже не мог припомнить. Особенно замечательным примером является также мальчик, который в самой ранней юности получил вследствие падения ранение мозга, подвергался в связи с этим операции и постепенно до такой степени утратил память, что спустя час уже не знал, что перед тем делал; будучи приведен в магнетическое состояние, он снова в совершенстве овладевал своей памятью, так что оказывался в состоянии указать причину своей болезни, инструменты, применявшиеся при перенесенной им операции, равно как и лиц, ее производивших.

(2) Еще более изумительным, чем только что рассмотренное знание содержания, уже ставшего достоянием *внутреннего существа* души, может показаться ничем не опосредствованное знание таких событий, которые для чувствующего субъекта являются еще *внешними*. Ибо относительно этого *второго* содержания созерцающей души мы знаем, что существование внешнего связано с *пространством* и *временем* и наше обыкновенное сознание опосредствовано этими обеими формами внеположности.

Что касается *прежде всего пространственно* далекого от нас, то об этом последнем мы можем иметь знание, поскольку мы находимся в состоянии бодрствования, лишь при *том* условии, что мы устраняем это расстояние некоторым *опосредствованным* способом. Этого условия не существует, однако, для *созерцающей души*. Пространство принадлежит не *душе*, а *внешней природе*; и поскольку это внешнее постигается душой, оно перестает быть *пространственным*, ибо, испытав превращение при посредстве идеальности души, оно не остается внешним ни для себя самого, ни для нас. Если поэтому свободное, обладающее рассудком сознание снижается до формы только чувствующей души, то субъект уже более не связан с пространством. Примеров этой независимости души от пространства имеется весьма много. Мы должны различать здесь *два* случая. Или события являются для созерцающего субъекта *абсолютно внешними* и познаются им без всякого

опосредствования, или, напротив, они уже начали приобретать для него форму чего-то *внутреннего*, следовательно, чего-то ему *не чуждого*, чего-то опосредствованного, вследствие того что о них совершенно *объективным* способом получает знание некоторый *другой* субъект. Между этим субъектом и созерцающим индивидуумом существует столь полное душевное единство, что то, что существует в объективном сознании первого, проникает также и в душу последнего. С опосредствованной сознанием *другого* субъекта формой созерцания нам предстоит иметь дело позднее, при рассмотрении *собственно* магнетического состояния. Здесь же, напротив, мы должны заняться *упомянутым вначале* случаем знания пространственно удаленных от нас событий, безусловно *чуждого всякому опосредствованию*.

Случаи такого рода созерцания встречаются в более древние времена — именно во времена преобладания душевной жизни — гораздо чаще, чем в новое время, когда самостоятельность рассудочного сознания получила значительно большее развитие. Старые хроники, которые не следует слишком поспешно уличать в ошибке или лжи, рассказывают много относящихся сюда случаев. Впрочем, при предчувствии чего-либо отдаленного в пространстве может иметь место то более смутное, то более ясное сознание. Эта смена в ясности созерцания обнаружилась, например, у одной девушки, которая, в состоянии бодрствования ничего не зная о том, что у нее есть в Испании брат, в состоянии ясновидения увидела этого брата в госпитале, вначале лишь смутно, а затем отчетливо, еще позднее мертвым и раздетым, но некоторое время спустя ей показалось, что она смотрит на него, как на снова живого, и — как впоследствии оказалось — она правильно видела, что брат ее во время созерцания действительно находился в госпитале в Вальядолиде, тогда как она, напротив, ошибалась, считая его мертвым, ибо не ее брат, но другое лицо, лежавшее в госпитале рядом с ним, в то время умерло. — В Испании и Италии, где близкая к природе жизнь людей представляет собой более общее явление, чем у нас, видения, подобно только что упомянутому, встречаются нередко, особенно среди женщин и друзей в отношении к далеким друзьям и супругам.

Однако, точно так же как над условием *пространства*, созерцающая душа возвышается и над условием *времени*. Уже выше мы видели, что душа в состоянии созерцания может снова сделать для себя непосредственно наличным то, что вследствие *протекшего* времени было совершенно удалено из ее бодрствующего сознания. Но еще интереснее по отношению к представлению вопрос, может ли человек иметь ясное сознание также и о том, что отделено от него во времени как *будущее*. На этот вопрос мы должны дать следующий ответ. Прежде всего мы можем сказать, что, подобно тому как представляющее сознание заблуждается, когда оно рассмотренное выше созерцание какого-либо — в силу своей

пространственной отдаленности совершенно недоступного для телесного глаза — единичного предмета считает за нечто более ценное, чем знание, состоящее из истин разума, — так же точно представление оказалось бы во власти подобного же рода заблуждения в том случае, если бы, основываясь на этом, стали думать, будто совершенно надежное и рассудочное определенное знание *будущего* есть нечто весьма высокое и что надо, ввиду недостатка такого знания у людей, подыскать мотивы для их утешения. Напротив, следует сказать, что было бы до отчаяния скучно знать заранее с полной определенностью все повороты своей судьбы и переживать их затем по порядку все вместе и каждый в отдельности. Однако *подобного рода* предвосхищающее знание относится к числу невероятных вещей, ибо то, что существует еще только как *будущее*, следовательно, как нечто, только *в-себе-сущее*, совсем не может стать предметом *воспринимающего рассудочного познания*, так как только уже *существующее*, только нечто, достигшее *единичности чувственно наличного*, может быть воспринимаемо. Во всяком случае человеческий дух способен возвышаться над знанием, занятым исключительно непосредственно данной в чувственном восприятии единичностью; но *абсолютное* возвышение над этим знанием имеет место только *в понимающем познании вечного*, ибо вечное не вовлекается, подобно чувственно единичному, в процесс смены возникновения и уничтожения и не есть поэтому ни прошедшее, ни будущее, но возвышающееся над временем, *абсолютно* настоящее, содержащее в себе все его различия как внутренне снятые. Напротив, в магнетическом состоянии может иметь место только *условное* возвышение над знанием непосредственно настоящего; обнаруживающееся в этом состоянии предвосхищающее знание относится всегда только к *единичному* кругу существования ясновидящего, в особенности к его индивидуальной болезненной предрасположенности, и — что касается формы — не имеет *необходимой связи и определенной достоверности* объективного рассудочного сознания. Ясновидящий находится в некотором состоянии *сосредоточения* и созерцает эту свою внутренне-собрannую, ярко выраженную жизнь *концентрированным* способом. В *определенности* этого сосредоточения содержатся также в *скрытом* виде определения *пространства и времени*. Сами по себе, однако, эти формы внеположности не постигаются погруженной в свое внутреннее существо душой ясновидящего; это осуществляется только объективным сознанием, противопоставляющим свою действительность самому себе в качестве внешнего мира. Но так как ясновидящий есть *в то же время и представляющее* существо, то упомянутые, *включенные* в его концентрированную жизнь, определения он должен *вынести также и вовне*, или, что то же самое, свое состояние *переместить изнутри вовне*, в формы *пространства и времени*, и вообще истолковать его по способу бодрствующего сознания. Отсюда ясно,

в каком смысле предчувствующее созерцание содержит внутри себя опосредствование времени, между тем как оно же, с другой стороны, и не нуждается в этом опосредствовании и именно потому оказывается способным проникать в будущее. Но *количество* будущего времени, содержащегося в том состоянии, которое стало предметом созерцания, не есть, однако, нечто само по себе прочное, но только *род и способ качества* предчувствованного содержания — нечто, в такой же мере составляющее принадлежность этого качества, в какой, например, промежуток времени в течение трех или четырех дней принадлежит к определенным свойствам *лихорадки*. Выявление этого качества времени состоит поэтому в развивающемся вхождении в интенсивную суть того, что стало предметом созерцания. При этом развитии открывается возможность бесконечных заблуждений. Время никогда не указывается ясновидящими точно; напротив, в большинстве случаев высказывания таких людей, относящиеся к будущему, совершенно не оправдываются; в особенности если содержанием этих прозрений будут события, зависящие от свободной воли других лиц. Что ясновидящие именно в упомянутом пункте часто ошибаются, это совершенно естественно; ибо они прозревают будущее исключительно только сообразно со своим совершенно неопределенным случайным ощущением, которое при одних обстоятельствах определяется *так*, а при других совершенно иначе, истолковывая содержание, ставшее предметом созерцания, столь же неопределенным и случайным способом. С другой стороны, однако, никоим образом нельзя отрицать того, что встречаются относящиеся сюда и действительно оправдывающиеся на деле в высшей степени изумительные предчувствия и видения. Так, некоторые лица просыпались и бывали вынуждены покинуть ту или иную комнату или дом вследствие имевшегося у них предчувствия разрушения дома или потолка в комнате, впоследствии действительно наступившего. Так и про моряков рассказывают, что у них нередко возникает верное предчувствие бури, для приближения которой их рассудочное сознание еще не в состоянии было указать никакого признака. Утверждают также, что многие люди заранее предсказывали час своей кончины. Преимущественно в горных местностях Шотландии, а также в Голландии и Вестфалии приходится часто встречаться с примерами предчувствий будущего. Но в особенности у горных жителей Шотландии способность *так называемого второго зрения* (second sight) еще и поныне не представляет собой какой-либо редкости. Лица, одаренные этой способностью, видят себя в *удвоенном виде*, они уже заранее видят себя в таких отношениях и состояниях, в которых они окажутся лишь позднее. Для разъяснения этого удивительного явления можно сказать следующее. Как уже было замечено, это second sight было в Шотландии прежде гораздо более частым явлением, чем теперь. Следовательно, для его возникновения, повидимому, необходим

особый уровень духовного развития, — и именно в равной мере далекий как от состояния грубости, так и от состояния высокой культуры. Находясь на этом уровне, люди не преследуют еще никаких *всеобщих* целей, но интересуются только своими *индивидуальными* отношениями и достигают своих *случайных, особых* целей без основательного понимания природы отношений, подлежащих их рассмотрению, в косном подражании древней традиции, — и в силу этого, не заботясь о познании всеобщего и необходимого, занимаются только *единичным* и *случайным*. Как раз благодаря этой погруженности духа в единичное и случайное люди часто и делаются, повидимому, способными к созерцанию некоторого, еще скрытого в будущем, *единичного* события, в особенности, если это последнее не является для них безразличным. — Между тем по отношению как к этому, так и к другим подобным явлениям, само собой понятно, что философия не может ставить своей задачей объяснить все единичные, часто недостаточно удостоверенные, а напротив, в высшей степени сомнительные обстоятельства; в философском рассмотрении мы скорее должны, как мы это сделали выше, ограничиться тем, чтобы выдвинуть те главные руководящие точки зрения, которых следует придерживаться при объяснении интересующих нас здесь явлений.

(3) В то время как в созерцании, рассмотренном под номером (1), душа, замкнутая в своем внутреннем существе, делает для себя наличным только некоторое, *уже принадлежащее* ей содержание, и в то время как она, напротив, в отношении материала, рассмотренного под номером (2), является погруженной в созерцание единичного *внешнего* обстоятельства, — она, *в-третьих*, в созерцающем знании своего *собственного внутреннего существа*, своего душевного и телесного состояния, снова из упомянутого выше отношения к внешнему возвращается назад к себе самой. Эта сторона созерцания имеет весьма широкий объем и в то же время может достигать значительной ясности и определенности. Однако ясновидящие будут в состоянии сообщить нечто совершенно определенное и правильное о своем телесном состоянии только в том случае, если они будут иметь медицинское образование и, следовательно, в своем бодрствующем сознании будут обладать точным знанием природы человеческого организма. От ясновидящих, не получивших медицинского образования, напротив, нельзя ожидать каких-либо анатомически и физиологически вполне правильных указаний. Таким лицам, напротив, до крайности трудно перевести концентрированное созерцание, имеющееся у них об их собственном телесном состоянии, в форму рассудочного мышления; и то, что стало предметом их созерцания, они могут перевести всегда только в форму *своего же*, т. е. более или менее неясного и не обладающего точным знанием, бодрствующего сознания. — Но, подобно тому как у различных ясновидящих индивидуумов непосредственное знание об их *телесном состоянии*

бывает весьма различным, точно так же и в созерцающем познании их *духовного* внутреннего существа у них как в отношении формы, так и в отношении содержания наблюдается большое различие. У *благородных* натур в ясновидении, так как оно есть состояние выявления субстанциальности души, раскрывается вся полнота благородных ощущений, их подлинная самость, в нем раскрывается лучший дух человека, который и ясновидящему часто представляется как особый дух-хранитель. *Низменные* натуры, напротив, обнаруживают в этом состоянии свою низость и без удержу отдаются во власть ее. Наконец, индивидуумы *средней* ценности часто переживают во время ясновидения нравственную борьбу с самими собой, ибо в этой новой жизни, в этом ничем не стесняемом внутреннем созерцании, все более значительное и благородное, что имеется в их характерах, выступает на первый план и обращается против всего дурного, стремясь его уничтожить.

4) К созерцающему знанию своего *собственного* духовного и телесного состояния присоединяется в качестве *четвертого* явления ясновидящее познание чужого душевного и телесного состояния. Этот случай проявляется особенно в магнетическом сомнамбулизме, когда вследствие отношения, в которое субъект, находящийся в данном состоянии, ставится к другому субъекту, жизненные сферы обоих этих субъектов, обращенные друг к другу, оказываются как бы превратившимися в одну единственную сферу.

5) Наконец, если это взаимоотношение субъектов достигает высшей степени интимности и силы, то, *в-пятых*, возникает явление, в котором созерцающий субъект не только имеет знание о другом субъекте, но в нем самом знает, созерцает и чувствует и, не обращая прямого внимания на этот другой индивидуум, *непосредственно соощущает* все, что с ним происходит — владеет ощущениями этой чужой индивидуальности, как своими *собственными*. Существуют поразительнейшие примеры этого явления. Так, один французский врач лечил двух женщин, сильно любивших друг друга, которые, находясь на значительном расстоянии одна от другой, взаимно ощущали болезненные состояния друг друга. Сюда можно отнести также и тот случай, когда один солдат с такой силой непосредственно соощущал страх своей матери, которую связали разбойники, что, несмотря на довольно значительное расстояние от нее, непреодолимо почувствовал себя вынужденным поспешить к ней на помощь без всяких промедлений.

Ранее рассмотренные *пять* явлений суть *главные моменты* созерцающего знания. Все они имеют друг с другом то общее определение, что всегда относятся к *индивидуальному* миру чувствующей души. Это отношение не обосновывает, однако, такой неразрывной связи между ними, чтобы все они всегда должны были встречаться в одном и том же субъекте. Во-вторых, этим

явлениям обще также и *то*, что они могут возникать как вследствие физической болезни, так и вследствие особого предрасположения, у лиц во всех других отношениях здоровых. В обоих случаях эти явления представляют собой *непосредственные* природные состояния; только как таковые мы и рассматривали их до сих пор. Но они могут быть вызываемы и *намеренно*. Если происходит последнее, то они образуют

собственно животный магнетизм,

которым нам и предстоит теперь заняться.

Что касается прежде всего названия *«животный магнетизм»*, (animalischer Magnetismus), то первоначально оно возникло из того, что *Месмер* начал при помощи *магнитов* вызывать магнетическое состояние. Впоследствии это название сохранилось потому, что и в *животном магнетизме* (tierischer Magnetismus) имеет место такое же непосредственное взаимоотношение между двумя существами, как и в *неорганическом* магнетизме. Кроме того, интересующее нас здесь состояние иногда называлось также *месмеризмом*, *соляризмом* и *теллуризмом*. Однако из этих трех обозначений первое вообще не содержит в себе ничего характерного, а оба последние относятся к совершенно *другой* сфере, а не к тому, что представляет собой животный магнетизм; духовная природа, необходимо предполагаемая этим последним, содержит в себе еще нечто другое, чем одни только *солярные* и *теллурические* моменты, — эти *совершенно абстрактные* определения, которые мы рассматривали уже в § 392 в отношении природной души, еще не развившейся до индивидуального субъекта.

Всеобщий интерес был привлечен к магнетическим состояниям только *собственно* животным магнетизмом, ибо только благодаря этому магнетизму была найдена сила, необходимая для выявления и развития всех форм этого состояния. Однако намеренно вызванные таким путем явления не отличаются от состояний, уже описанных нами выше и наступающих без всякого содействия собственно животного магнетизма; этим последним только *полагается* то самое, что уже и без того существует в качестве *непосредственного* природного состояния.

1) Чтобы понять прежде всего *возможность* намеренного вызова магнетического состояния, нам следует только припомнить то, на что мы указывали уже, как на основное понятие всей этой стадии раскрытия сил нашей души. Магнетическое состояние есть *болезнь*; ибо если сущность болезни *вообще* должна быть полагается в отделении частной системы организма от общей физиологической жизни и если именно вследствие того, что такая особая система *отчуждается* от упомянутой общей жизни, животный организм раскрывается в своей конечности, бессилии и зависимости от *посторонней* силы, — то приведенное выше *общее* понятие болезни в его отношении к *магнетическому* состоянию ближе определяется *таким* образом, что в этой своеобразной

болезни между моим *душевым* и моим *бодрствующим* бытием, между моей *чувствующей природной жизненностью* и моим *опосредствованным, рассудочным сознанием* возникает *разрыв*. Последний — вследствие того что каждый человек объединяет в себе вышеназванные стороны, — по крайней мере в *возможности*, содержится и в самом здоровом человеке, но проявляется не во всех индивидуумах, но только в тех, которые имеют к этому *особое* предрасположение, и лишь поскольку этот разрыв из возможности переходит в действительность, он становится чем-то болезненным. Но если моя душевная жизнь отрывается от моего рассудочного сознания и берет на себя его дело, то я лишаюсь моей свободы, коренящейся в рассудочном сознании, теряю способность быть недоступным действию на меня *чуждой* силы, а, напротив, подпадаю под ее власть. И вот, подобно тому как *само собой возникающее* магнетическое состояние *переходит* в зависимость от внешней силы, так же и, наоборот, *началом* может стать действие некоторой *внешней силы*; и, поскольку эта последняя овладевает мною при наличии в себе существующего разделения моей чувствующей жизни и моего мыслящего сознания, постольку разрыв этот может быть во мне вызван к *существованию*, и тем самым магнетическое состояние может быть создано *искусственно*. Однако, как уже было указано, легко и надолго делаются эпоптами (ясновидцами) только те индивидуумы, у которых уже заранее имелось особое предрасположение к этому состоянию; тогда как те люди, которые приводятся в это состояние только особой болезнью, напротив, никогда не бывают совершенными эпоптами. Но та посторонняя сила, которая порождает в каком-либо субъекте магнетический сомнамбулизм, есть главным образом *другой субъект*; между прочим, и некоторые *лекарства*, в особенности *белена*, а также *вода* и *металл*, бывают в состоянии проявить такую же силу. Поэтому предрасположенный к магнетическому сомнамбулизму субъект может привести себя в это состояние, поставив себя в зависимость от такого неорганического или растительного начала *. — Среди средств, применяемых для вызова магнетического состояния, следует упомянуть также и *baquet* (ушат). Последний состоит из сосуда с железными стержнями, к которым прикасаются магнетизируемые лица, и представляет собой посредствующее звено между этими лицами и магнетизером. В то время как *металлы* вообще *повышают* магнетическое состояние, *стекло* и *шелк* производят, напротив, *изолирующее* действие.

* Это знают уже и *шаманы монголов*; когда они хотят предсказывать будущее, то посредством известных напитков приводят себя в магнетическое состояние. То же самое с той же целью делается и у индийцев. Нечто подобное, вероятно, происходило и у Дельфийского Оракула, где жрица, посаженная над расщелиной на треножник, впадала часто в слабый, но иногда и в бурный экстаз и в этом состоянии издавала более или менее членораздельные звуки, которые подвергались толкованию жрецов в духе субстанциальных жизненных отношений греческого народа.

Впрочем, сила магнетизера действует не только на людей, но и на животных, например на собак, кошек и обезьян; ибо *обыкновенно душевная жизнь*, — и притом именно *только душевная*, — есть та жизнь, которая может быть приведена в магнетическое состояние, все равно принадлежит ли эта жизнь *духу* или нет.

2) Что касается, *во-вторых, рода и способа* магнетизирования, то он бывает различен. Обыкновенно магнетизер действует через прикосновение. Как в гальванизме металлы действуют друг на друга путем непосредственного контакта, так и магнетизер действует на магнетизируемое лицо. Но замкнутый в себе, способный управлять своей волей магнетизирующий субъект может с успехом оперировать только при *той* условии, что он твердо решил передать свою силу субъекту, приводимому в магнетическое состояние, — две противостоящие при этом друг другу животные сферы как бы свести воедино посредством акта магнетизирования.

Способ, которым оперирует магнетизер, есть главным образом *поглаживание*, которое, однако, может и не быть действительным прикосновением, а происходить так, что при этом рука магнетизера остается отдаленной от тела магнетизируемого лица примерно на один дюйм. Рука магнетизера двигается от головы к подвздошной впадине и далее в направлении конечностей, причем следует тщательно избегать поглаживания в противоположном направлении, так как вследствие этого весьма легко возникают судороги. Иногда упомянутое движение рук может с успехом производиться и на гораздо большем расстоянии, чем только что было указано, а именно на расстоянии нескольких шагов, в особенности если взаимоотношение уже налажено; в этом случае сила магнетизера на самом близком расстоянии могла бы оказаться слишком большой и потому вызвать вредные действия. Способен ли магнетизер на определенном расстоянии все еще производить свое действие, — это он чувствует по известной теплоте в своей руке. Не во всех случаях, однако, бывает необходимым поглаживание, происходящее на большем или меньшем расстоянии; напротив, магнетическое взаимоотношение может быть установлено и простым наложением руки, в особенности на голову, желудок или в подвздошную область; часто для этого достаточно бывает простого пожатия руки (поэтому те удивительные исцеления, которые, как рассказывают, в самые различные времена производились жрецами и другими индивидуумами через наложение рук, также правильно относили к явлениям животного магнетизма). Подчас даже одного взгляда и требования магнетизера бывает достаточно, чтобы вызвать магнетический сон. Больше того, иногда бывает довольно одной веры и воли, чтобы на большом расстоянии произвести такое действие. Главное при этом магнетическом отношении состоит в том, чтобы данный субъект действовал на другого индивидуума, *уступающего* ему в отношении свободы

и самостоятельности воли. Люди очень сильной организации проявляют поэтому над слабыми натурами огромную, часто настолько непреодолимую власть, что последние, хотя бы они или нет, приводятся первыми в состояние магнетического сна. По той же причине сильные мужчины особенно способны к магнетизированию лиц женского пола.

3) *Третий пункт*, подлежащий здесь рассмотрению, касается вызываемых магнетизированием *действий*. Относительно их теперь, после разнообразных, произведенных в этом направлении опытов, все совершенно согласны в том, что появления каких-либо существенно новых явлений здесь ожидать нельзя. Если рассматривать явления животного магнетизма в их первоначальной простоте, то нужно держаться преимущественно магнетизеров более старого времени. Среди французов животным магнетизмом занимались люди благороднейшего образа мыслей и высокого образования, рассматривавшие его притом совершенно непредубежденно. Среди этих людей особенно заслуживает упоминания генерал-лейтенант *Пюисегюр*. Если немцы часто смеялись над ошибочными теориями французов, то по крайней мере в отношении животного магнетизма можно утверждать, что применяемая французами к делу при рассмотрении последнего наивная метафизика представляет собой гораздо более отрадное явление, чем нередко праздные мечтания и столь же ошибочное, сколь и беспомощное теоретизирование немецких ученых. Полезную внешнюю классификацию явлений животного магнетизма дал *Клуге*. *Ван-Герт*, человек основательный, богатый мыслями и весьма сведущий в новейшей философии, описал магнетические сеансы в форме дневника. *Карл Шеллинг*, брат философа, также опубликовал часть своих магнетических опытов. — Сказанного здесь о литературе, касающейся животного магнетизма, а также об объеме нашего о нем знания вполне достаточно.

После этих предварительных замечаний мы обратимся теперь к краткому рассмотрению самих магнетических явлений. Ближайшим и самым общим *действием* магнетизера является *погружение* магнетизируемого лица в состояние *свернутой, чуждой всяких различий природной жизни*, т. е. в сон. Наступление последнего означает начало магнетического состояния. Однако сон при этом не безусловно необходим; магнетические сеансы могут быть выполнены и без него. То, что здесь необходимо должно иметь место, есть лишь процесс *превращения* ощущающей души *во что-то самостоятельное, отделение* ее от опосредствованного, рассудочного сознания. Второе, что нам предстоит рассмотреть здесь, касается *физиологической* стороны или базиса магнетического состояния. По поводу этого следует сказать, что в упомянутом состоянии деятельность органов, направленных *вовне*, переходит на *внутренние* органы, что деятельность, проявленная *мозгом* в бодрствующем и рассудочном состоянии, во время магнетического

сомнамбулизма переходит на *систему органов воспроизведения*, потому что в этом состоянии сознание низводится до *простой, не различимой в себе природности душевной жизни*, — этой *простой природности*, этой *свернутой в себе жизни*, противоречит, однако, при этом *направленная вовне чувствительность*, тогда как *система органов воспроизведения*, *обращенная внутрь*, преобладающая в простейших животных организациях и образующая всякую животность *вообще*, напротив, совершенно независима от упомянутой *свернутой в себе душевной жизни*. В силу этого основания, следовательно, деятельность души во время сомнамбулического магнетизма приурочивается к *мозгу воспроизводящей системы* — именно к *ганглиям*, этим многообразно переплетенным нервам нижней части живота. Что это именно так, ощутил уже *ван-Гельмонт*, когда он сделал себе втирание *беленною мазью* и принял внутрь сок белены. Согласно его описанию, он испытал такое состояние, как будто его мыслящее сознание перешло у него из головы в нижнюю часть живота, именно в желудок, и ему казалось, как будто его мышление при этом перемещении выиграло в остроте и соединилось с особенно приятным чувством. Эту концентрацию душевной жизни в нижней части живота один знаменитый французский магнетизер рассматривает как находящуюся в зависимости от того обстоятельства, что во время магнетического сомнамбулизма кровь в подвздошной области остается весьма жидкой, даже если она при этом в других частях до крайности сгущена. — Необыкновенное возбуждение системы воспроизведения, имеющее место в магнетическом состоянии, обнаруживается, однако, не только в *духовной форме созерцания*, но также и в более *чувственной форме полового влечения*, проявляющегося с большей или меньшей живостью, особенно у лиц женского пола.

После этого преимущественно *физиологического* рассмотрения животного магнетизма нам предстоит ближе определить, какими свойствами это состояние обладает в отношении *души*. Как в рассмотренных ранее само собой наступающих магнетических состояниях, так и в намеренно вызванном состоянии животного магнетизма душа, погруженная в свое внутреннее существо, созерцает свой индивидуальный мир не *вне себя*, но *внутри себя самой*. Это погружение души в ее внутреннее существо может, как уже было замечено, остановиться, так сказать, на полдороге; тогда не наступает никакого *сна*. Но *дальнейшим* моментом является то, что жизнь, направленная вовне, *совершенно* прерывается сном. При этом перерыве может прекратиться и протекание магнетических явлений. Одинаково возможен, однако, также и переход от магнетического *сна* к *ясновидению*. Большинство замagnetизированных лиц бывает погружено в это созерцание, не будучи в состоянии потом вспомнить о нем. Имеется ли налицо самый факт ясновидения, часто обнаруживалось только случайно; главным образом это проявляется в том случае, когда магнетизер

заговаривает с намагнетизированным лицом; без его слов это лицо, быть может, все время продолжало бы спать. Хотя ответы ясно-видящих производят такое впечатление, будто идут из другого мира, все же эти индивидуумы могут знать о том, что они представляют собой в качестве объективного сознания. Но в то же время о своем рассудочном сознании они часто говорят, как о каком-то *другом* лице. Если ясновидение получает более определенное развитие, то лица, находящиеся в магнетическом состоянии, оказываются способными давать объяснения как об их телесном, так и об их внутреннем духовном состоянии. Но их ощущения в такой же мере неясны, как и представления о внешних вещах слепого, ничего не знающего о различии светлого и темного. То, что стало предметом ясновидения, часто становится лишь через несколько дней более ясным, но никогда не становится тем не менее настолько отчетливым, чтобы не нуждаться в истолковании. Последнее, однако, магнетизируемым лицам сплошь и рядом совершенно не удается или по крайней мере является до такой степени символичным и причудливым, что в свою очередь требует истолкования со стороны рассудочного сознания магнетизера, так что конечный результат магнетического созерцания по большей части состоит из многообразного смешения ошибочного и верного. Но, с другой стороны, нельзя отрицать того, что иногда ясновидящие оказываются в состоянии указать природу и течение своей болезни весьма определенно; что они обыкновенно очень точно знают, когда наступят их пароксизмы и на какой срок нуждаются они в магнетическом сне, как долго продлится их лечение и что, наконец, иногда они открывают некоторую, для рассудочного сознания, быть может, еще неизвестную связь между целебным средством и страданием, которое можно устранить его применением, и тем самым облегчают врачу исцеление, которое при других условиях является более трудным. В этом отношении ясновидящих можно сравнить с животными, так как последних их инстинкт учит тому, что для них является целебным. Что же касается дальнейшего содержания намеренно вызванного ясновидения, то едва ли нужно говорить о том, что в этом последнем, как и в естественном ясновидении, душа способна читать и слышать подложечкой. Только *два пункта* отметим мы еще по этому поводу: именно, *во-первых*, что то, что лежит вне связи с *субстанциальной* жизнью магнетизируемого лица, не затрагивается сомнамбулическим состоянием, что поэтому ясновидение не простирается, например, на предчувствие выигрышных лотерейных билетов и вообще не может быть использовано в корыстных целях. Совершенно иначе, чем с такими случайными обстоятельствами, обстоит дело с великими мировыми событиями. Так, рассказывают, например, что одна сомнамбула накануне битвы при Ватерлоо в величайшей экзальтации воскликнула: «Завтра тот, кто причинил нам столько вреда, погибнет или от

молнии, или от меча». — *Второй* пункт, о котором здесь еще следует упомянуть, состоит в том, что душа в ясновидении ведет совершенно *отрешенную* от своего рассудочного сознания жизнь и при своем пробуждении ясновидящие в первое время ничего не помнят более о том, что они созерцали в состоянии магнетического сна, но могут, однако, получать об этом знание некоторым окольным путем, поскольку видят иногда во сне, что созерцали в магнетическом состоянии, и потом, бодрствуя, об этом вспоминают. Кроме того, и намеренно можно до известной степени вызвать у них воспоминание о том, что было предметом их созерцания, и притом ближайшим образом *тем* способом, что врач дает больным во время их бодрствования задание прочно удержать в памяти то, что они ощущают во время их магнетического состояния.

4) Что касается, *в-четвертых, тесной связи и зависимости магнетизируемого лица от магнетизера*, то, кроме сказанного в примечании к § 406 под номером *δ* в отношении *телесной* стороны упомянутой связи, здесь следует указать еще на то, что ясновидящее лицо сначала может слышать только магнетизера, других же индивидуумов — только при том условии, что они находятся в связи с магнетизером, причем, однако, иногда оно совершенно утрачивает как способность слышать, так и способность видеть; далее, при этой исключительной жизненной связи магнетизируемого лица с магнетизером прикосновение к первому *третьего* лица может стать для него в высшей степени опасным, вызвать конвульсии и каталепсию. — Что же касается *духовной* связи, существующей между магнетизером и магнетизируемыми лицами, то мы можем еще упомянуть, что ясновидящие часто благодаря знанию магнетизера, становящемуся их собственным знанием, приобретают способность познавать нечто такое, что непосредственно ими самими внутренне не созерцается; что они поэтому без собственного прямого ощущения оказываются, например, в состоянии определить, который час показывают в данный момент часы, поскольку магнетизер об этом знает. Знание внутренней общности, о которой здесь идет речь, предохраняет нас от глупого изумления перед той мудростью, которую иногда бывают способны показать ясновидящие; очень часто эта мудрость оказывается принадлежащей, собственно говоря, не магнетизируемым лицам, но находящемуся с ними во взаимоотношении индивидууму. — Кроме этой общности *знания*, в особенности при длительно продолжающемся ясновидении, магнетизируемое лицо может вступать с магнетизером также и в иного рода духовные отношения — отношения, в которых речь идет о манере себя вести, страсти и характере. В особенности легко можно возбудить у ясновидящих *тщеславие*, допустив по отношению к ним ошибку, состоящую в том, что в них создают уверенность, будто их речам придают большую важность. Тогда-то сомнамбулы становятся одержимыми стрем-

лением говорить о любом предмете, даже если они и не имеют на это никаких соответствующих воззрений. В этом случае ясно-видение не приносит никакой пользы; скорее, наоборот, становится чем-то сомнительным. Поэтому среди магнетизеров часто поднимался вопрос о том, надо ли развивать и поддерживать ясно-видение в тех случаях, когда оно возникло само собой, а в противоположном случае, следует ли намеренно его вызывать или, наоборот, стремиться помешать его возникновению. Как уже было упомянуто, ясновидение обнаруживается и развивается посредством многократного спрашивания магнетизируемого лица. Но если спрашивают о самых разнообразных предметах, то магнетизируемое лицо может легко рассеяться, потерять в большей или меньшей мере направление на самого себя и тем самым стать менее способным как к обозначению своей болезни, так и к указанию средств, могущих быть против нее примененными, значительно замедляя тем самым ее излечение. Поэтому при своих вопросах магнетизер должен с величайшей осмотрительностью избегать возбуждения тщеславия и рассеяния в магнетизируемом лице. Но в особенности не должен допускать магнетизер того, чтобы с своей стороны попасть в отношение зависимости от магнетизируемого. Этот неблагоприятный оборот прежде, когда магнетизеры больше напрягали свою собственную силу, встречался чаще, чем с того времени, как они стали прибегать к помощи *baquet* (ушата). При употреблении этого инструмента магнетизер оказывается в меньшей мере вовлеченным в состояние магнетизируемого лица. Но даже и при этом условии все-таки еще очень многое зависит от степени силы духа, характера и тела магнетизеров. Если эти последние, — что в особенности случается с не-врачами, — входят в настроения магнетизируемого лица, то они теряют решимость противоречить и противодействовать ему, и таким образом магнетизируемое лицо начинает чувствовать свое сильное воздействие на магнетизера; вследствие всего этого оно, подобно избалованному ребенку, отдается всем своим капризам, предается самым сумасбродным выдумкам, бессознательно дурачит магнетизера и тем задерживает свое исцеление. — Однако магнетизируемое лицо может не только в этом дурном смысле достигнуть известной независимости, но оно сохраняет, если только оно вообще обладает нравственным характером, также и в магнетическом состоянии известную прочность нравственного чувства, при встрече с которым терпят крушение нечистые намерения, могущие возникнуть у магнетизера. Так, например, одна замagnetизированная женщина заявила, что не находит нужным повиноваться требованию магнетизера раздеться перед ним.

5) *Пятый* и последний пункт, который мы должны затронуть при рассмотрении животного магнетизма, касается собственной цели магнетического лечения — *исцеления*. Не подлежит никакому сомнению, что многие исцеления, имевшие место в прежние

времена и рассматривавшиеся как чудо, должны быть поняты как действия животного магнетизма. Но нам нет надобности ссылаться на такие удивительные истории, погруженные в тьму далекого прошлого, ибо и в новое время людьми, заслуживающими полного доверия, при помощи магнетического метода лечения были достигнуты столь многочисленные исцеления, что всякий, кто не предвзято судит об этом, не будет уже больше сомневаться в факте целительной силы животного магнетизма. Поэтому теперь речь может идти уже только о том, чтобы показать тот путь и способ, какими магнетизм совершает исцеление. По этому поводу мы можем напомнить о том, что уже и обычное медицинское лечение состоит в устранении нарушения тождества животной жизни, составляющего самое существо болезни, в восстановлении внутренней текучести организма. Эта цель при магнетическом способе лечения достигается тем, что им вызывается или сон и ясновидение, или только погружение индивидуальной жизни в самое себя, ее возвращение назад к ее простой всеобщности. И, подобно тому как *естественный* сон способствует укреплению здоровой жизни, потому что он возвращает всего человека назад из ослабляющего расщепления направленной на внешний мир деятельности к субстанциальной внутренней цельности и гармонии жизни, так и *подобное сну магнетическое* состояние, поскольку благодаря ему раздвоенный в себе организм достигает единства с самим собой, представляет собой основу для восстановления здоровья. Однако, с другой стороны, при этом не следует упускать из виду и того, что упомянутая выше, имеющая место в магнетическом состоянии *концентрация* ощущающей жизни с своей стороны может стать чем-то *до такой степени односторонним*, что начнет болезненно *укреплять себя* наперекор всей *остальной органической жизни* и *всякому другому сознанию*. В этой возможности заключается сомнительная сторона упомянутого выше намеренного вызывания этой концентрации. Если раздвоение личности становится слишком повышенным, то тем самым поступают уже некоторым противоречащим цели исцеления способом, так как вызывают разрыв, больший, чем тот, который имелось в виду устранить магнетическим лечением. При таком неосторожном обращении с больным возникает опасность наступления тяжелых кризисов и страшных судорог, а также и того, что порождающая эти явления противоположность не останется только телесной, но на разные лады станет также противоположностью в самом сомнамбулическом сознании. Наоборот, если приступать к делу с такой осторожностью, чтобы не перенапрягать имеющуюся в магнетическом состоянии концентрацию ощущающей жизни, то в этой концентрации, как уже было отмечено, можно будет располагать основой для восстановления здоровья и быть в состоянии довести до конца исцеление тем, что весь остальной организм, находящийся еще в состоянии *разобщения*, но *бессильный* против своей же концентрированной

жизни, *постепенно* приводят обратно к этому его субстанциальному единству, к этой простой гармонии его с самим собой, и тем самым делают его способным, *не нанося ущерба его внутреннему единству*, снова подвергнуться *разобщению и противоположности*.

β) ЧУВСТВО САМОГО СЕБЯ

§ 407

αα) Чувствующая целокупность в качестве индивидуальности состоит по существу во внутреннем саморазличении и пробуждении *к перводелению (Urteil) внутри себя*, согласно которому она имеет *особые* чувства и в качестве *субъекта* является в отношении к ним их определениями. Субъект как таковой полагает эти определения как *свои* чувства *внутри себя*. Он погружен в эту *особенность* ощущений и в то же время посредством идеальности особенного он смыкается в этом особенном с самим собой, как с субъективным единством. Таким образом, он есть *чувство самого себя* и в то же время является таковым только в *особенном чувстве*.

§ 408

ββ) Вследствие *непосредственности*, в которой чувство самого себя еще определено, т. е. вследствие момента телесности, которая еще нераздельна в нем от духовности, а также вследствие того, что чувство само есть нечто особенное, и тем самым некоторое частичное воплощение, — субъект, хотя и развившийся до рассудочного сознания, все же способен еще к *болезни*, к той именно, что он остается замкнутым в некоторой *обособленности* чувства самого себя, которую он не в состоянии переработать до идеальности и преодолеть ее. Осуществленная *самость* рассудочного сознания есть субъект как внутри себя последовательное сознание, упорядочивающее себя и сохраняющее себя, сообразно своему индивидуальному положению и связи с внешним миром, который точно так же внутри себя упорядочен. Оставаясь, однако, скованным особенной определенностью, это сознание не в состоянии указать для своего содержания того разумного места и подчинения, которые присущи ему в индивидуальной системе мира, образуемой субъектом. Субъект находится, таким образом, в *противоречии* со своей, в его сознании систематизированной целокупностью, с одной стороны, и, с другой — с особенной определенностью, не имеющей в этой целокупности текучести, в нее не включенной и ей не подчиненной, — *помешательство*.

★ При рассмотрении помешательства точно так же необходимо антиципировать развитое рассудочное сознание, субъект которого есть в то же время *природная* самость *чувства самого себя*. В этом своем определении субъект способен впадать в противоречие со своей, свободной для себя субъективностью и некоторой особенностью, которая не становится в этом определении идеальной, но остается упроченной в чувстве самого себя. Дух свободен и потому, сам по себе, неспособен к этой болезни. Метафизикой прежнего времени он рассматривался как *душа*, как *вещь*, и он только как вещь, т. е. как нечто *природное* и *сущее*, способен к помешательству, к некоторой упрочивающейся в нем конечности. Помешательство есть поэтому болезнь психического существа, нераздельного с телесным и духовным; начало его может казаться исходящим преимущественно от одной или от другой из этих сторон, также как и исцеление.

Будучи здоровым и здравомыслящим, субъект располагает наличным сознанием упорядоченной внутренней целокупности своего индивидуального мира, в системе которого он *подчиняет* всякое переживаемое им *особенное* содержание ощущения, представления, вожеления, склонности и т. д., помещая его в надлежащее место этой системы; субъект — *гений*, *господствующий* над этими особенностями. Различие здесь такое же, как между бодрствованием и сном; но только в помешательстве сонная греза возникает в самом бодрствовании, так что принадлежит действительному чувству самого себя. Заблуждение и ему подобные состояния представляют собой содержание, последовательно включенное в эту объективную связь. Причем, однако, в конкретных случаях бывает трудно сказать, где именно это содержание начинает становиться безумием. Такая бурная в своих обнаружениях, но по своему содержанию незначительная страсть ненависти и т. п. — по сравнению с предполагаемыми в данном лице более высокой рассудительностью и самообладанием — может показаться выходкой безумия. Это последнее, однако, содержит в себе по существу *противоречие между* телесным, получившим *бытие*, чувством и целокупностью опосредствований, составляющих конкретное сознание. Дух, определенный как только *сущий*, поскольку такое бытие его имеется в его сознании в нерасчлененном виде, является больным. — Содержанием, освобождающимся в этой своей природности, являются себялюбивые определения сердца, тщеславие, гордость и другие страсти, — фантазии, надежды, — любовь и ненависть субъекта. Эти земные силы становятся свободными, поскольку власть рассудительности и всеобщего, власть теоретических и моральных принципов уступает силе природного начала, обыкновенно им подчиненного и ими скрытого; ибо в себе это зло всегда находится налицо в сердце, потому что последнее в качестве непосредственного является природным и эгоистичным. То, что в помешательстве становится господствующим

щим, есть злой гений человека, проявляющийся притом в противоположности и в противоречии с лучшей и рассудительной стороной, которая тоже одновременно существует в человеке, так что это состояние есть распад и несчастье духа внутри его самого. — Подлинная *психиатрия* (*psychische Behandlung*) придерживается поэтому той точки зрения, что помешательство не есть абстрактная *потеря* рассудка — ни со стороны интеллекта, ни со стороны воли и ее вменяемости, — но только помешательство, только противоречие в еще имеющемся налицо разуме, подобно тому как физическая болезнь не есть абстрактная, т. е. совершенная, потеря здоровья (такая потеря была бы смертью), но лишь противоречие в нем. Это гуманное, т. е. столь же благожелательное, сколь и разумное, обращение с больным (*Пинель* заслуживает величайшей признательности за заслуги, которые он имел в этом отношении) предполагает, что больной есть разумное существо, и в этом предположении имеет твердую опору, руководясь которой можно понять больного именно с этой стороны, подобно тому как со стороны телесности его можно понять по той жизненности, которая как таковая еще содержит в себе здоровье.

Прибавление. В качестве разъяснения вышеприведенного параграфа может служить еще следующее:

Уже в прибавлении к § 402 *помешательство* было понято как *вторая* из *трех* ступеней развития, которые *чувствующая душа* проходит в борьбе с непосредственностью своего субстанциального содержания, чтобы подняться до наличествующей в «я», относящейся к себе самой *простой субъективности* и таким образом вполне овладеть собой и осознать себя. Это наше понимание помешательства как некоторой в развитии души с *необходимостью* выступающей формы или ступени не следует, разумеется, истолковывать в том смысле, будто этим мы хотели сказать: *каждый* дух, *каждая* душа должна пройти через это состояние величайшей внешней разорванности. Такое утверждение было бы столь же бессмысленным, как, скажем, допущение: так как в *философии права преступление* рассматривается как *необходимое* явление человеческой воли, то поэтому и совершение преступления должно стать неизбежной необходимостью для *каждого* отдельного человека. Преступление и помешательство суть *крайности*, которые человеческому духу *вообще* предстоит преодолеть в ходе своего развития, но которые, однако, не в *каждом* человеке проявляются как *крайности*, но лишь в форме *ограниченностей, ошибок, глупостей и не имеющей характера преступления вины*. Сказанного достаточно, чтобы оправдать наше рассмотрение помешательства как некоторой существенной ступени в развитии души.

Что же касается определения *понятия помешательства*, то уже в прибавлении к § 405 своеобразие этого состояния — в отличие от *магнетического сомнамбулизма*, рассмотренного нами на

первой из трех ступеней развития чувствующей души, — было охарактеризовано в том смысле, что в *помешательстве* душевная сторона в отношении к объективному сознанию выступает не как *только отличное*, но как *прямо ему противоположное* и потому уже не *смешивается* более с упомянутым сознанием. Истинность этого указания мы подтвердим здесь некоторым дальнейшим разъяснением и тем самым докажем *разумную необходимость продвижения* нашего рассмотрения от *магнетических состояний к помешательству*. Необходимость же этого перехода заключается в том, что душа уже в себе есть *противоречие*, состоящее в том, что, представляя собой нечто индивидуальное, *единичное*, она в то же время все же непосредственно *тождественна* с *всеобщей* душой природы, с ее *субстанцией*. Это *противоположение*, существующее в *противоречащей* душе форме *тождества*, должно быть *положено как противоположение, как противоречие*. Это происходит только в *помешательстве*; ибо только в этом последнем *субъективность* души не только *отрывается* от своей, в *сомнамбулизме* еще непосредственно тождественной с ней, *субстанции*, но вступает с ней в *прямую противоположность*, в полнейшее *противоречие* с *объективным*, вследствие чего она становится *чисто формальной, пустой, абстрактной субъективностью*, — и в этой своей *односторонности* претендует на значение *подлинного единства субъективного и объективного*. Существующее в помешательстве единство и разделение только что названных противоположных сторон является поэтому еще *несовершенным*. Своей *завершенной формы* это единство и это разделение достигает только в *разумном, в действительно объективном сознании*. Если я возвысился до *разумного мышления*, то я являюсь *предметным* уже не только для меня, следовательно, не только *субъективным тождеством субъективного и объективного*, но я — и это есть второй момент — уже *отделил* от себя это тождество, противопоставил его себе как действительно *объективное*. Чтобы достигнуть этого совершенного разделения, *чувствующая душа* должна преодолеть свою *непосредственность, свою природность, свою телесность*, она должна их идеализировать, усвоить их себе, превратить их, таким образом, в *объективное единство субъективного и объективного* и тем самым, освободить свое другое от непосредственного тождества с собой, как в равной мере и себя освободить от этого другого. Но этой цели душа не достигла еще на той стадии, на которой мы ее в данный момент рассматриваем. *Поскольку* душа является *помешанной*, она скорее твердо держится *только субъективного тождества субъективного и объективного, как объективного единства* обеих этих сторон; и лишь *поскольку* она, *наряду со всем своим неразумием и всем своим безумием*, все же одновременно есть и *разумная* душа и, следовательно, стоит на некоторой *другой ступени*, чем теперь нами рассматриваемая, она достигает *объектив-*

ного единства субъективного и объективного. Именно в состоянии настоящего помешательства *оба* способа существования конечного духа, — с одной стороны, *развитое* в себе *разумное сознание* со своим *объективным миром*, с другой стороны, процесс *внутреннего ощущения*, крепко держащийся за самого себя и *внутри себя* самого имеющий свою *объективность*, — каждый для себя развиты до внутренней *целостности*, до *личности*. *Объективное* сознание помешанных обнаруживается многообразнейшими способами: они знают, например, что находятся в доме умалишенных; знают своих надсмотрщиков; знают также и про других, что они безумны; смеются над безумием друг друга; используются для выполнения всякого рода дел, иногда даже сами назначаются надзирателями. Но в то же время они *грезят наяву* и *подвержены особому* представлению, несоединимому с их объективным сознанием. Эти их *сны наяву* сродни *сомнамбулизму*; но в то же время, однако, первые отличаются от второго. В то время как в *сомнамбулизме* обе в одном индивидууме существующие *личности* не *соприкасаются друг с другом*, а *сомнамбулическое* сознание скорее так отделено от бодрствующего сознания, что ни одно из них ничего не знает о другом и *двойственность личностей* проявляется также и как *двойственность состояний*, — в *настоящем помешательстве*, напротив, *две разные личности* не представляют собой в то же время и *двух различных состояний*, но существуют в *одном и том же состоянии*; так что эти одна другую отрицающие личности — сознание душевное и сознание рассудочное — *взаимно соприкасаются друг с другом* и друг о друге знают. Помешанный субъект оказывается поэтому *при себе* в том, что составляет его *собственное отрицание*, другими словами — в его сознании имеется непосредственно налицо его отрицание. Это отрицательное не преодолевается помешанным — то *двойственное*, на что он распадается, не приводится к *единству*. Хотя в себе помешанный и есть один и тот же субъект, он тем не менее не имеет, следовательно, самого себя предметом в качестве единого, с самим собой согласующегося, нераздельного внутри себя субъекта, но имеет себя таковым предметом лишь в качестве субъекта, распадающегося на *две личности*.

Определенный смысл этой разорванности — этого *при-себе-бытия* духа в том, что составляет его *отрицание*, — требует еще некоторого дальнейшего развития. Это *отрицательное* получает в помешательстве более конкретное значение, чем какое имел в рассмотрении, проведенном нами до сих пор, отрицательный момент души. Подобно этому и *при-себе-бытие* духа должно быть взято здесь в более конкретном смысле, чем до сих пор было взято осуществленное для-себя-бытие души.

Итак, прежде всего необходимо различать упомянутое *отрицательное*, характерное для помешательства, от других родов отрицательного нашей души. Наконец, мы можем заметить, что

если мы, например, переживаем *затруднения*, то мы тоже находимся у самих себя в том, что в нас есть отрицательного, но из-за этого мы еще не являемся безумцами. Ими мы становимся только тогда, когда при перенесении затруднений мы не преследуем никакой разумной цели, которая достигается только благодаря им. Так, например, предпринятое для укрепления души путешествие к гробу господню можно рассматривать как глупость, потому что такое путешествие для предносящейся при этом цели совершенно бесполезно, следовательно, вовсе не является необходимым средством для ее достижения. На том же основании можно рассматривать как помешательство путешествия *индийцев*, осуществляемые ими ползком через целые страны. В помешательстве отрицательное является, следовательно, таким, в котором находит себе выражение лишь *ощущающее*, а не *рассудочное* и *разумное* сознание.

Но в состоянии помешательства, как уже было сказано выше, *отрицательное* составляет определение, присущее как сознанию *душевному*, так и сознанию *рассудочному* в их взаимном отношении. Это отношение обоих только что упомянутых противоположных друг другу способов *при-себе-бытия* духа точно так же требует ближайшей характеристики, чтобы не смешать его с тем отношением, в котором *простая ошибка* и *глупость* находятся к *объективному*, *разумному* сознанию.

Чтобы выяснить этот пункт, напомним о том, что, поскольку душа становится *сознанием*, для нее, вследствие разделения того, что в природной душе связано непосредственным образом, возникает противоположность *субъективного мышления* и *внешности* — *двух миров*, которые в своей истинности, правда, *тождественны* друг с другом (*ordo rerum atque idearum idem est* [порядок вещей и идей один и тот же], говорит *Спиноза*), но которые, однако, для просто *рефлектирующего* сознания, для *конечного* мышления обнаруживаются как *существенно различные* и друг по отношению к другу *самостоятельные*. Таким образом, душа в качестве *сознания* вступает в сферу *конечности* и *случайности*, в сферу того, что является *внешним по отношению к самому себе* и тем самым существует как нечто *единичное*. Что я знаю, стоя на этой ступени, это я знаю *прежде всего* как нечто единичное, непосредственное, следовательно, как нечто случайное, как нечто данное, найденное. То, что найдено и стало содержанием ощущения, я превращаю в *представления* и делаю это в то же время *внешним предметом*. Это содержание я познаю, однако, затем — поскольку деятельность моего *рассудка* и моего *разума* направляются на него — в то же время как нечто не только единичное и случайное, но как *момент* некоторой великой *взаимосвязи*, как нечто, стоящее с другим содержанием в бесконечном *опосредствовании* и в силу этого опосредствования становящееся чем-то *необходимым*. Только поступая указанным сейчас способом, я нахожусь в *своем уме*, и заполняющее меня содержание получает с своей стороны

форму *объективности*. Подобно тому как эта объективность есть цель моего *теоретического* стремления, она образует также и норму моего *практического* поведения. Если поэтому я захочу мои *цели и интересы*, — следовательно, исходящие *от меня* представления — перевести из их *субъективности* в *объективность*, то я должен, если хочу быть рассудительным, представить себе *материал*, т. е. *противостоящее мне наличное бытие*, в котором я намереваюсь осуществить помянутое содержание *так*, как этот материал существует поистине. Стало быть, совершенно так же, как и в отношении противостоящих мне объектов, я, для того чтобы поступить рассудительно, должен иметь правильное представление также и о *себе самом*, т. е. обладать таким представлением, которое согласуется с *целостностью* моей действительности, с моей бесконечно определенной, от моего субстанциального бытия отличенной индивидуальностью.

Конечно, как относительно себя самого, так и относительно внешнего мира я могу *ошибаться*. *Нерассудительные* люди имеют *пустые субъективны* представления, *неосуществимые* желания, которые они тем не менее надеются реализовать в будущем. Они ограничиваются совершенно *разрозненными* целями и интересами, придерживаются *односторонних* принципов и вследствие этого вступают в *разлад* с действительностью. Но эта *ограниченность*, как и упомянутое выше *заблуждение*, не представляет еще собой какого-либо *помешательства*, если только эти нерассудительные люди знают в то же время, что их *субъективное еще не существует объективно*. *Помешательством* заблуждение и глупость становятся лишь в том случае, когда человек свое *только субъективное* представление принимает в качестве *объективного*, за *непосредственно для себя наличное* и *отстаивает его вопреки* находящейся с ним в *противоречии действительной объективности*. Для помешанных то, что в них только субъективно, совершенно в такой же мере достоверно, как и объективное; в своем субъективном представлении, — например, в воображении, будто они есть вот *этот* человек, которым они на самом деле не являются, — они имеют *достоверность себя самих*, с этим связывается их *бытие*. Если поэтому кто-нибудь говорит, как помешанный, то прежде всего следует напомнить ему *о всем объеме его отношений*, о его *конкретной действительности*. Если же он и тогда, — несмотря на то, что упомянутая объективная связь доведена до его представления и им осознана, — все-таки продолжает цепляться за свое ложное представление, то помешательство такого человека не подлежит уже более никакому сомнению.

Из только что сказанного следует, что *безумным* представлением можно назвать *пустую абстракцию* и *чистую возможность*, принимаемую помешанным за нечто *конкретное и действительное*; ибо, как мы видим, в этом представлении и осуществляется как раз *абстракция от конкретной действительности* помешанного.

Если я, например, не будучи королем, все-таки принимаю себя за короля, то это противоречащее всей совокупности моей действительности и потому безумное представление, конечно, не имеет никакого другого основания и содержания, кроме той *неопределенной всеобщей возможности*, что так как человек вообще может быть королем, то почему бы как раз мне, этому определенному человеку, тоже не быть королем.

Но что такое цепляние за некоторое, с моей конкретной действительностью несоединимое, особое представление *может* во мне возникнуть, — *основание* этого заключается в том, что прежде всего я представляю собой *совсем абстрактное*, совершенно *неопределенное* и потому для *всякого любого* содержания *открытое «я»*. И, поскольку я являюсь таким «я», я могу создавать себе самые пустые представления, считать себя, например, за *собаку* (что люди были превращены в собак, это ведь встречается в сказках), или я могу воображать, что в состоянии *летать*, потому что места для этого достаточно и потому что другие живые существа способны летать. Напротив, как скоро я становлюсь *конкретным «я»*, как только приобретаю *определенные* мысли о действительности, как, например, в последнем случае начинаю думать о своей *тяжести*, я тотчас же начинаю понимать невозможность для себя летать. Только *человек* поднимается до того, чтобы постигать себя в упомянутой выше совершенной *абстракции «я»*. Вследствие этого он имеет, так сказать, *привилегию* на сумасшествие и безумие. Эта болезнь развивается, однако, в *конкретном, рассудительном* самосознании лишь постольку, поскольку это последнее *падает на низшую ступень бессильного, пассивного, абстрактного «я»*. Вследствие этого снижения конкретное «я» теряет абсолютную власть над всей системой своих определений, утрачивает способность ставить все вступающее в душу на надлежащее место, в каждом из своих представлений *оставаться для самого себя совершенно наличным, отдается во власть частного субъективного представления*, этим представлением *выводится за пределы самого себя, из центра своей действительности выносятся воле и приобретает*, — так как оно в то же время сохраняет еще и сознание своей действительности, — *два центра* — один в *остатке* своего *рассудочного* сознания, другой в своем *безумном* представлении.

В сознании помешанного *абстрактная всеобщность* непосредственного, сущего «я» находится в *неразрешенном* противоречии с оторванным от целокупности действительности и тем самым совершенно *единичным* представлением. Это сознание не есть поэтому нечто подлинно действительное, но застрявшее в моменте отрицательности «я» при-себе-бытие. Столь же неразрешимое противоречие господствует здесь также между упомянутым *единичным* представлением и *абстрактной всеобщностью «я»*, с одной стороны, и с гармоничной внутри себя *целокупностью действитель-*

ности — с другой. Отсюда следует, что справедливо отстаиваемое *понимающим разумом* положение: *что я мыслю, то истинно*, у помешанного получает совершенно *презранный* смысл и становится чем-то в такой же мере *неистинным*, как и утверждение *абсолютной раздельности* субъективного и объективного, противопоставляемое *безрассудством рассудка* только что упомянутому положению об истинности мыслимого. Перед этим *безрассудством*, равно как и перед *помешательством*, уже простое *ощущение здоровой души* обладает преимуществом разумности, поскольку в нем имеется налицо *действительное единство* субъективного и объективного. Как уже было сказано выше, это единство получает, однако, свою совершенную форму только в *понимающем разуме*; ибо *только* то, что мыслится *этим* разумом, является как по своей *форме*, так и по своему *содержанию* истинным — представляет собой *совершенное единство мыслимого и сущего*. Напротив, в помешательстве единство и различие субъективного и объективного представляют собой нечто только *формальное*, исключаящее собой конкретное содержание действительности.

Для связи и в то же время для большего уяснения мы повторим здесь в более сжатой и, по возможности, в более определенной форме кое-что из того, что уже не раз было затронуто в предшествующем параграфе и в примечании к нему. Мы имеем при этом в виду то, что помешательство по существу потому должно быть понято как *одновременно и духовная и телесная болезнь*, что в нем господствует совершенно *непосредственное*, еще не прошедшее бесконечного опосредствования единство субъективного и объективного. Пораженное помешательством «я» — сколь бы резко выраженной ни была эта кульминационная ступень чувства самого себя — представляет собой еще нечто *естественное, непосредственное, сущее*, в чем, следовательно, *различенное* может упрочиться как *сущее*. Или, говоря еще определеннее, в помешательстве особенное чувство, противоречащее объективному сознанию помешанного, вопреки этому объективному сознанию *упрочивается* как нечто объективное, а *не* полагается только *идеально*; это чувство имеет, следовательно, форму чего-то *сущего* и тем самым *телесного* и вследствие этого порождает в помешанном некоторую его объективным сознанием не преодоленную *двойственность бытия*, некоторое *сущее* различие, становящееся для помешанной души твердым пределом.

Что касается, далее, вопроса, также поставленного уже в предшествующем параграфе, о том, как дух доходит до того, чтобы быть помешанным, то, кроме уже данного там на него ответа, здесь можно заметить, что вопрос этот предполагает еще не достигнутое душой на данной ступени ее развития устойчивое объективное сознание и что на том месте, где в настоящий момент находится наше рассмотрение, ответ следует дать скорее на *противоположный* вопрос — именно на вопрос о том, как *замкнутая в себе*

внутреннее существо, со своим индивидуальным миром непосредственно тождественная душа из чисто *формального*, пустого различия субъективного и объективного достигает *действительного* различия этих обеих сторон и тем самым *истинно объективного*, рассудочного и разумного сознания. Ответ на этот вопрос будет дан в последних четырех параграфах первой части учения о субъективном духе.

Впрочем, из того, что в начале этой *антропологии* было сказано о необходимости начинать философское рассмотрение субъективного духа с *природного* духа, а также из всесторонне развитого в предшествующем изложении *понятия помешательства*, в достаточной мере ясно, почему помешательство должно быть рассмотрено *до здорового, рассудочного* сознания, хотя оно и имеет рассудок своей *предпосылкой* и представляет собой не что иное, как *самую крайнюю стадию болезненного состояния*, до которой рассудок может опуститься. Разъяснение этого состояния мы должны были дать уже в *антропологии*, потому что в нем *душевная сторона, природная самость* человека, *абстрактно формальная субъективность* получает господство над *объективным, разумным, конкретным* сознанием, а рассмотрение *абстрактной, природной* самости должно *предшествовать* изображению *конкретного, свободного* духа. Чтобы, однако, этот переход от чего-то абстрактного к — по крайней мере потенциально содержащему его в себе — конкретному не получил вид стоящего особняком и потому сомнительного явления, мы можем напомнить о том, что и в *философии права* должен иметь место подобный же переход. И в этой науке мы тоже начинаем с чего-то *абстрактного* — именно с *понятия воли*, — продвигаемся, далее, к во *внешнем* наличном бытии происходящему осуществлению еще *абстрактной* воли, к сфере *формального права*, затем уже переходим от внешнего наличного бытия к *рефлектированной в себя* воле, к области *моральности* и, наконец, в-третьих, к *объединяющей в себе оба эти абстрактные* момента и потому к *конкретной нравственной* воле. — В сфере самой *нравственности* мы также начинаем с *непосредственного*, с той *природной, неразвитой* формы, которую нравственный дух имеет в *семье*; переходим затем к происходящему в *гражданском обществе* *раздвоению* нравственной субстанции; и наконец, достигаем открывающегося нам в *государстве единства* и *истины* обеих этих односторонних форм нравственного духа. — Из этого хода нашего рассмотрения, однако, никак еще не следует, чтобы *нравственность* мы и по времени делали чем-то *позднейшим* по сравнению с *правом* и *моральностью* или чтобы *семью* и *гражданское общество* мы хотели объяснить как нечто в *действительности предшествующее* *государству*. Скорее, напротив, мы очень хорошо знаем, что *нравственность* составляет *основу права* и *моральности*, равно как и то, что *семья* и *гражданское общество* с их хорошо упорядоченными различиями уже *предполагают* наличие *государства*.

Но в *философском развитии* нравственного мы не можем начинать с *государства*, ибо в этом последнем нравственное развивается до своей *самой конкретной формы*, тогда как *начало* необходимо представляет собой нечто *абстрактное*. На том же основании и *моральное* должно быть рассматриваемо *перед нравственным*, хотя первое только как некоторого рода *болезнь* проявляется на основе последнего. И, наконец, опять на том же основании, и в области *антропологии* мы тоже должны были выяснить *помешательство* уже до рассмотрения объективного сознания, так как помешательство, как мы видели, состоит в некоторой *абстракции*, удерживаемой наперекор *конкретному*, объективному сознанию помешанного человека.

Этим мы закончим те замечания, которые мы должны были сделать здесь о понятии помешательства вообще.

Что касается, далее, *особых видов* состояния помешательства, то их различают обыкновенно не столько по их *внутренней определенности*, сколько скорее по *внешним обнаружениям* этой болезни. Этого для философского рассмотрения недостаточно. Даже и помешательство мы должны познать как нечто *необходимое* и постольку разумным образом *внутри себя различенное*. Однако необходимое различие этого душевного состояния нельзя вывести из *особого содержания* имеющегося в помешательстве формального единства субъективного и объективного; ибо содержание это есть нечто бесконечно *многообразное* и тем самым *случайное*. Мы должны поэтому, напротив, обратить внимание на *всеобщие различия по форме*, обнаруживающиеся в состоянии помешательства. Для этой цели мы должны сослаться на сказанное нами раньше, а именно на то, что помешательство было охарактеризовано нами как *внутренняя замкнутость духа*, как некоторая *погруженность его в себя*, своеобразии которой — в противоположность в-себе-бытию духа, имеющемуся налицо и в сомнамбулизме — состоит в том, чтобы не находиться более в *непосредственной связи* с действительностью, но быть от нее самым *решительным образом отделенной*.

Это состояние внутренней самопогруженности является, с одной стороны, *всеобщим* в *каждом* виде помешательства, с другой же стороны, представляет собой — если оно остается при своей *неопределенности*, при своей *пустоте* — *особый вид* состояния помешательства. С этого особого вида мы и должны начать рассмотрение различных видов помешательства.

Если, однако, упомянутое совершенно неопределенное в-себе-бытие получает *определенное* содержание, связывается с чисто субъективным *особым представлением* и это последнее принимает за нечто объективное, — тогда обнаруживается уже *вторая форма* состояния помешательства.

Третья и последняя, главная форма этой болезни проявляется тогда, когда *то именно*, что *противостоит* заблуждению души,

в такой же мере существует для души, — когда помешанный свое чисто субъективное представление *сравнивает* со своим объективным сознанием, открывает *резкую противоположность* между ними и таким образом приходит к несчастному чувству противоречия с самим собой. Здесь мы видим душу в ее более или менее полном отчаянии стремлении снова высвободить себя из *раздвоения*, имеющегося налицо уже во второй форме помешательства, но там еще *едва заметного или даже совсем еще не чувствуемого*, и снова восстановить *конкретное тождество* с собой, внутреннюю гармонию самосознания, непоколебимо пребывающего в едином центре своей действительности.

Рассмотрим теперь несколько подробнее только что отмеченные *три основные формы* помешательства.

1. Слабоумие, рассеянность, бестолковость

Первая из этих трех основных форм — совершенно неопределенное погружение в самого себя — проявляется прежде всего как

Слабоумие

Это последнее имеет разные формы. Бывает *природное* слабоумие. Оно неизлечимо. Сюда преимущественно относится то, что называют *кретинизмом*, состояние, частью проявляющееся спорадически, частью же в известных местностях, в особенности в узких долинах и болотистых местах, приобретающее эндемический характер. *Кретины* представляют собой плохо сложенных, уродливых, часто пораженных зобом, бросающихся в глаза своим тупым выражением лица, людей, нераскрытая душа которых нередко оказывается способной к издаванию только совершенно нечленораздельных звуков. — Но помимо такого природного слабоумия встречается также и такое, в которое человек впадает или вследствие несчастия, в котором он сам не виноват, или же по своей собственной вине. Что касается случая первого рода, то *Пинель* приводит пример одной слабоумной от рождения женщины; тупоумие ее, как полагали, произошло от чрезвычайно сильного испуга, который испытала ее мать во время своей беременности. Нередко слабоумие является следствием *буйного состояния духа*; в этом случае исцеление становится в высшей степени невероятным; часто и *эпилепсия* также кончается состоянием слабоумия. Но не менее часто это состояние вызывается также и чрезмерностью всякого рода излишеств. — Относительно явления слабоумия можно упомянуть еще и то, что иногда оно обнаруживается также в виде *тенденции к оцепенению*, в виде полного паралича как телесной, так и духовной деятельности. — Впрочем, слабоумие встречается не только как длительное, но и как проходящее состояние. Так, например, один англичанин впал в состояние

полного безразличия ко всем вещам, сперва к политике, затем к своим делам и к своей семье; он сидел неподвижно, уставившись перед собой, годами не произносил ни одного слова и обнаружил такую притупленность ко всему, что заставлял сомневаться в том, узнает ли он еще свою жену и детей. Он был излечен тем, что другой человек, одетый точно так же, как и он, сел против него и стал во всем подражать ему. Это привело больного в сильнейшее возбуждение, вследствие которого его внимание было перенесено вовне: долгое время погруженный внутрь самого себя, он теперь был вытолкнут из себя вовне.

Рассеянность

Дальнейшим видоизменением рассматриваемой здесь первой основной формы состояния помешательства является *рассеянность*. Она состоит в *незнании* того, что нас *непосредственно окружает*. Часто незнание этого является началом безумия, но, однако, существует также и весьма далекая от всякого безумия величественная рассеянность. Эта последняя может наступить тогда, когда дух, предавшись глубоким размышлениям, отвлекается от наблюдения за всем сравнительно незначительным. Так, *Архимед* до такой степени углубился однажды в какую-то геометрическую задачу, что на несколько дней, казалось, совсем забыл о всех остальных вещах и должен был быть насильно вырван из этого сосредоточения своего духа на одном единственном пункте. *Настоящая* рассеянность, однако, есть погружение в *совершенно абстрактное самочувствие*, в бездеятельность рассудительного, объективного сознания, в лишенное знания отсутствие духа по отношению к таким вещам, в которых он должен был бы присутствовать. Субъект, находящийся в этом состоянии, смешивает в отдельных случаях свое действительное положение с ложным и постигает внешние обстоятельства односторонним способом, а не соответственно всей целокупности их отношений. Забавным примером этого душевного состояния среди многих других примеров является один французский граф, который, когда его парик повис на люстре, от души смеялся над этим вместе с другими присутствовавшими, оглядываясь кругом, чтобы посмотреть, чей парик оказался сорванным и кто стоит с лысой головой. Другой относящийся сюда пример дает нам *Ньютон*; говорят, что этот ученый схватил однажды палец одной дамы, чтобы набить с его помощью трубку. Такая рассеянность может быть следствием продолжительных умственных занятий; она нередко встречается у ученых, в особенности у ученых прежнего времени. Часто, однако, рассеянность возникает и тогда, когда люди, повсюду стремясь снискать себе особое уважение, вследствие этого сосредоточивают внимание только на своей субъективности, забывая за нею объективность.

Бестолковость

Рассеянности противостоит ко *всему* проявляющая интерес *бестолковость*. Она возникает из неспособности *фиксировать* свое внимание на чем-либо *определенном* и состоит в болезни *блуждания* от одного предмета к другому. По большей части это зло неизлечимо. Глупцы этого рода наиболее обременительны. *Пинель* рассказывает об одном таком субъекте, который был полнейшим воплощением хаоса. Он говорит: «Этот субъект приближается ко мне и оглушает меня потоком своей болтовни. Тотчас же вслед за тем он проделывает то же самое с другим. Если этот индивидуум входит в комнату, то ставит там все вверх дном, толкает и передвигает стулья и столы, причем о цели этих его действий нельзя догадаться. Едва успеешь отвернуться, как этот субъект уже гуляет где-нибудь поблизости и там так же бесцельно занят, как и в комнате, болтает, бросает камни, вырывает травы, идет дальше, возвращается назад, и все это неизвестно зачем». — Эта бестолковость и суетливость всегда возникают из недостатка силы рассудочного сознания, сдерживающего вместе всю совокупность представлений. Но нередко такие бестолковые страдают уже *delirium* (бредом), следовательно, уже не только *незнанием*, но бессознательным *извращением* того, что их непосредственно окружает. Сказанного достаточно о *первой основной форме* состояния помешательства.

2. Вторая основная форма этого состояния, тупоумие в собственном смысле слова

возникает в том случае, когда рассмотренная выше в своих различных видоизменениях замкнутость природного духа в себе получает *определенное* содержание и это содержание превращается в *навязчивое представление* вследствие того, что еще не вполне овладевший собой дух *в такой же мере* погружается в это содержание, в какой он при *слабоумии* погружен *в самого себя*, в бездну своей *неопределенности*. Где начинается тупоумие в собственном смысле слова, с точностью сказать трудно. В маленьких городах, например, можно встретить людей, особенно женщин, которые до такой степени погружены в до крайности ограниченный круг своих частных интересов и в этой своей ограниченности чувствуют себя до того приятно, что подобного рода индивидуумов мы справедливо можем считать *тупоумными* людьми. Но для сумасшествия в *более тесном* смысле слова требуется, чтобы дух оставался во власти *единичного только субъективного* представления и это представление признавал бы за нечто *объективное*. Это душевное состояние по большей части проистекает из того, что человек из-за недовольства действительностью

замыкается в свою субъективность. В особенности страсть *тщеславия* и *высокомерия* бывает причиной этого обвивания души вокруг самой себя. Дух, расположившийся таким образом в своем собственном внутреннем существе, легко теряет затем понимание действительности и чувствует себя хорошо только в кругу своих субъективных представлений. При таком поведении скоро может возникнуть *полное тупоумие*. Ибо если в этом отшельническом сознании и остается еще какая-либо *жизненность*, то оно легко приходит к тому, чтобы из самого себя создать для себя какое-либо содержание и это чисто субъективное рассматривать и *фиксировать* как нечто объективное. Если поэтому, как мы видели выше, при *слабоумии* и *бестолковости* душа еще не обладает силой *удерживать что-либо определенное*, то *тупоумие в собственном смысле слова*, напротив, обнаруживает эту способность и тем самым доказывает, что оно все еще есть *сознание*, что в нем, следовательно, еще имеет место некоторое *различие* души от укоренившегося в ней содержания. Поэтому, хотя сознание тупоумного, с одной стороны, является еще сросшимся с упомянутым содержанием, оно, с другой стороны, посредством своей *всеобщей* природы все же переходит за пределы *особого* содержания представления, присущего состоянию помешательства. Поэтому тупоумные — *наряду* с их извращенностью в отношении одного пункта — в то же время располагают и хорошим, последовательным сознанием, правильным пониманием вещей и способностью к разумному поведению. Этим, а также недоворчивой сдержанностью поведения тупоумных объясняется то, что иногда сразу нельзя распознать тупоумного как такового и что можно в особенности сомневаться, удалось ли исцеление и может ли поэтому последовать освобождение такого душевнобольного от врачебного наблюдения.

Различие тупоумных друг от друга определяется главным образом многообразием представлений, которые в них фиксируются.

В качестве самой *неопределенной* формы тупоумия можно рассматривать *пресыщение жизнью*, если только оно не вызвано потерей любимых, достойных уважения лиц и разрушением нравственных отношений. *Неопределенное*, беспочвенное отвращение к жизни есть не *равнодушие* к ней, — ибо при последнем можно переносить жизнь, — но скорее *неспособность* ее переносить, постоянное колебание туда и сюда между склонностью ко всему, что принадлежит к действительности, и отвращением к ней, подчиненность навязчивому представлению об отвратительности жизни и в то же время стремление освободиться от этого представления. Это лишенное всякого разумного основания отвращение к действительности, — как и другие виды тупоумия, — овладевает преимущественно *англичанами*; быть может, потому, что у этой нации столь сильно преобладает заостренная привязанность субъективного к обособленности. Упомянутое отвращение

к жизни проявляется у англичан преимущественно в виде *меланхолии*, в виде постоянных, не доходящих до жизненности мышления и действия размышлений духа над своими несчастными представлениями. Из этого душевного состояния нередко развивается непреодолимое влечение к самоубийству; иногда это влечение можно преодолеть только тем, что лицо, впавшее в такое полное отчаяние, насильственно вырывается из сферы его внутренних переживаний. Так, например, рассказывают, что, когда на одного англичанина в тот самый момент, как он хотел утопиться в Темзе, напали разбойники, он стал с крайней энергией защищаться и вследствие внезапно проснувшегося в нем чувства ценности жизни освободился от всяких мыслей о самоубийстве. Другой англичанин, который пытался повеситься, получил, после того как его слуга перерезал веревку, не только склонность к жизни, но сделался опять скупым, ибо при прощании с этим слугой он вычел с него два пенса за то, что тот без позволения своего хозяина перерезал веревку.

Только что описанной, всякую *жизненность умерщвляющей, неопределенной* форме состояния помешательства души противостоит бесконечное множество с *жизненными интересами* и даже со *страстью* связанных форм тупоумия, имеющих *разъединенное* содержание. Это содержание отчасти зависит от той *особенной страсти*, из которой произошло тупоумие; но случайно оно может быть определено также и чем-либо другим. Первый случай надо предположить, например, у тех тупоумных, которые принимали себя за *бога*, за *Христа* или за *короля*. Последний случай, напротив, будет иметь место там, где тупоумные воображают себя, например, *ячменным зерном* или *собакой*, или если им кажется, что в их теле помещается *телега*. Но и в том и в другом случае у *действительно* тупоумного нет никакого *определенного сознания противоречия*, существующего между его навязчивым представлением и объективностью. Только *мы* знаем об этом противоречии; *сам* тупоумный нисколько не терзается чувством своей внутренней раздвоенности. Только если налицо имеется

3. Третья, основная форма состояния помешательства — бешенство или безумие,

— только тогда мы имеем дело с таким явлением, что помешанный субъект *сам* знает о своем расщеплении на два взаимно противоречащих вида сознания, что душевнобольной *сам* живо чувствует противоречие между своим только субъективным представлением и объективностью и тем не менее не в состоянии освободиться от этого представления, но во что бы то ни стало хочет сделать его действительностью или уничтожить действительно существующее.

В только что приведенном понятии бешенства уже содержится то, что оно вовсе не должно непременно возникать из *пустого воображения*, но может быть вызвано, в частности, тем, что человека постигает какое-либо *большое несчастье*, — каким-либо глубоким *сдвигом* в индивидуальной жизни человека или тем, что общее состояние мира подвергается *насильственному перевороту* и выходит из колеи, когда индивидуум всей своей душой живет исключительно в *прошлом* и вследствие этого становится неспособным ориентироваться в *настоящем*, которое, как он чувствует, его отталкивает и в то же время связывает. Так, например, в эпоху французской революции, вследствие переворота почти во всех гражданских отношениях, много людей сошло с ума. То же самое действие обуславливается нередко самым ужасающим образом также и религиозными причинами, когда человек погружается в абсолютную неизвестность относительно того, может ли на него распространиться божья благодать.

Но имеющееся у безумцев чувство их внутренней разорванности может быть как *спокойной* болью, так и развиться до неудержимого *возмущения разума* против *неразумия* или этого последнего против первого, превращаясь тем самым в *неистовство*. Ибо с упомянутым несчастным чувством очень легко связывается у безумцев не только *ипохондрическое* настроение больного, терзаемого разными *фантазиями* и *причудами*, но также *недоверчивое, лживое, завистливое, коварное и злобное* направление мыслей — *озлобление* на стеснение их окружающей действительностью, на тех, от кого они испытывают ограничение их воли. Как и наоборот, *дурно воспитанные* люди, привыкшие всегда ставить на своем, из *вздорного упрямства* легко впадают в *безумие*, если разумная воля, устремленная на всеобщее, противопоставляет им такую плотину, которую их упрямая субъективность не в состоянии ни перепрыгнуть, ни проломить. — У каждого человека бывают мимолетные настроения озлобления; однако нравственный или по крайней мере умный человек умеет подавить их. Но в безумии, где одно *особенное представление* приобретает господство над разумным духом — *именно обособленность* субъекта безудержно выступает на передний план, — принадлежащие к этой обособленности *естественные* и рефлексией развитые *влечения* сбрасывают тогда ярмо *нравственных законов*, исходящих из *подлинно всеобщей* воли, — и мрачные, подземные силы сердца вырываются, следовательно, тогда на свободу. Озлобление безумцев часто превращается в настоящую *манию вредить* другим, даже во внезапно пробуждающееся неудержимое *стремление к убийству*, которое людей, охваченных им, — несмотря на присущее им подчас отвращение к убийству — с непреодолимой силой принуждает лишить жизни даже тех, кто до того был ими нежно любим. — Однако, как только что было указано, эта злобность сумасшедших не исключает в них

моральных и нравственных чувств; скорее, наоборот, эти чувства, — как раз вследствие несчастья умалишенных, вследствие господствующего в них *непосредственного внутреннего разлада*, — приобретают у них повышенную напряженность. *Пинель* определенно говорит, что нигде он не видал более любящих супругов и отцов, чем в доме умалишенных.

Что касается *физической* стороны безумия, то нередко обнаруживается связь его проявления со всеобщими изменениями природы, особенно с движениями солнца. Весьма жаркое и очень холодное время года оказывает в этом отношении особенное влияние. Замечали также, что при приближении бурь и значительных перемен погоды безумцами овладевали длящиеся некоторое время беспокойство и волнение. Что же касается возрастов жизни, то было сделано наблюдение, что безумие обыкновенно не наступает ранее пятнадцати лет. Относительно других телесных различий известно, что у сильных, мускулистых людей, броне-тов припадки бешенства бывают обыкновенно более бурными, чем у блондинов. — Но в какой мере помешательство находится в связи с расстройством нервной системы, — это тот пункт, который ускользает от взоров как извне наблюдающего врача, так и анатома.

Лечение помешательства

Последний пункт, о котором нам следует говорить как относительно безумия, так и относительно помешательства, касается того *метода лечения*, который следует применять к обоим этим болезненным состояниям. Метод этот является частью *физическим*, частью *психическим*. Иногда может оказаться вполне достаточно и одного первого метода; однако в большинстве случаев при этом бывает необходимо прибегать к помощи также и психического лечения, которое и одно точно так же бывает иногда достаточным. Для *физического* метода лечения невозможно указать что-либо, применимое во всех случаях. Применяемые при этом чисто медицинские средства, напротив, имеют в высшей степени эмпирический и потому ненадежный характер. Но во всяком случае твердо установлено, что практиковавшийся раньше в Бедламе способ обращения является самым дурным, так как он ограничивался проводимым по четвертям года очищением желудка всех умалишенных слабительными средствами. — Впрочем, путем *физическим* душевнобольные бывали подчас исцеляемы как раз тем, что у человека, не страдающего помешательством, способно его вызвать, а именно вследствие сильного падения на голову. Так, про знаменитого *Монфокона* рассказывают, что в своей юности он именно таким образом исцелился от тупоумия.

Основным способом лечения всегда останется *психический* уход за больным. Если против *слабоумия* этот последний бесси-

лен, то против настоящего *тупоумия* и *безумия* он нередко может быть применен с успехом, ибо при этих душевных состояниях еще сохраняется некоторая жизненность сознания, и наряду с помешательством, относящимся к некоторому *особенному* представлению, в них еще сохраняется разумное во всех *остальных* представлениях сознание, которое искусный психиатр способен развить до *силы*, преодолевающей упомянутую особенность помешанного. (Понимание того, что этот еще существующий у тупоумных и безумных остаток разума должен быть взят как основа для исцеления, соответственно чему следует организовать уход за душевнобольным, — составляет заслугу *Пинеля*, сочинение которого об интересующем нас здесь предмете следует признать за лучшее, что существует в этой области.)

Важнейшим моментом при применении психического способа исцеления является приобретение *доверия* умалишенных. Это доверие может быть приобретено потому, что помешанные еще продолжают быть нравственными существами. Всего вернее, однако, можно приобрести их доверие в том случае, если, относясь к ним с полной искренностью, в то же время не доводить все-таки этой своей искренности до *прямого* нападения на то представление, в котором выражается их помешательство. Пример такого способа обращения и его счастливого результата приводит *Пинель*. Один, вообще говоря, добродушный человек помешался и, ввиду того что совершал безумные поступки, могущие повредить другим, был подвергнут изоляции; придя от этого в неудержимый гнев, он был связан, но вследствие этого впал в еще большее неистовство. Его поместили поэтому в дом умалишенных. Здесь надзиратель вступил с вновь прибывшим в спокойный разговор, снисходительно отнесся к его странным выходкам, успокоил его этим, приказал затем развязать его, сам отвел его в его новое помещение и, продолжая такое обращение, излечил этого душевнобольного в очень короткий срок. — Добившись доверия со стороны помешанных, нужно стараться приобрести в их глазах справедливый *авторитет* и пробудить в них чувство того, что вообще существует нечто важное и достойное. Помешанные чувствуют свою духовную слабость, свою зависимость от разумных. Поэтому для последних представляется возможным приобрести с их стороны уважение. Помешанный, научаясь уважать того, кто за ним смотрит и о нем заботится, приобретает способность к *подавлению* своей субъективности, стоящей в противоречии с объективностью. Но до тех пор, пока он этому еще не научился, другие должны применять к нему эту силу. Если поэтому помешанные отказываются от еды или если они даже ломают окружающие их вещи, то понятно, что чего-либо подобного нельзя терпеть. В особенности необходимо — а в отношении к высокопоставленным лицам, как, например, к Георгу III, это часто бывает очень трудно — сломить самомнение людей, *страдающих манией величия*, тем, чтобы

дать им почувствовать их зависимое положение. По поводу этого случая и обращения, которое здесь нужно, мы находим у *Пинеля* следующий заслуживающий сообщения пример. Один человек, считавший себя Магометом, вошел в дом умалишенных гордым и напыщенным, требовал изъявления почестей, выносил ежедневно множество приговоров об изгнании и смерти и свирепствовал как повелитель. Хотя против его мании никто не возражал, ему все-таки запретили беснование как нечто неподобающее, посадили его, вследствие его непослушания, в заключение и поставили ему на вид его поведение. Он обещал исправиться, был выпущен на свободу, но снова впал в бешенство. Теперь за этого Магомета взялись строго, его снова заперли и объяснили ему, что он более не должен рассчитывать на пощаду. Однако, как было уговорено, жена надзирателя уступила его слезным мольбам выпустить его на волю, потребовала от него нерушимого обещания не злоупотреблять более своей свободой, так как он этим навлек бы на нее неприятности, и выпустила его на свободу, после того как он дал ей требуемое обещание. С этого момента он стал вести себя хорошо. Если на него и находил припадок бешенства, то одного взгляда надзирательницы было достаточно, чтобы прогнать его в его камеру, где он скрывал свою ярость. Уважение к этой женщине и его собственная воля преодолеть свое неистовство восстановили его здоровье в течение шести месяцев.

Как это произошло в только что рассказанном случае, так и *вообще* при всей, иногда необходимой в отношении помешанных, строгости следует всегда принимать во внимание то, что вследствие своей еще не совершенно расстроенной разумности они заслуживают самого осмотрительного обращения с ними. Сила, применяемая к этим несчастным, всегда должна поэтому иметь такой характер, чтобы она в то же время имела моральное значение *справедливого* наказания. Умалишенные еще сохраняют некоторое чувство того, что является справедливым и добрым; они знают, например, что не следует вредить другим. Поэтому совершенное ими дурное может быть поставлено им на вид, *вменено им в вину, наказано* — справедливость примененного к ним наказания может быть сделана для них понятной. Этим в них расширяют их собственное лучшее существо, и, поскольку это происходит, они приобретают доверие к своей *собственной* нравственной силе. Достигнув этой ступени, они благодаря общению с хорошими людьми становятся способными к полному выздоровлению. Напротив, суровым, высокомерным, презрительным обращением с ними нравственное сознание помешанных легко можно так сильно оскорбить, что они впадут в величайшую ярость и бешенство. — Равным образом надо остерегаться допускать помешанных — в особенности помешавшихся на религиозной почве — к чему-либо такому, что могло бы подкрепить их извращенный образ мыслей. Напротив, надо стараться наводить

помешанных на другие мысли, чтобы за ними они забыли о своей причудливой фантазии. Это растворение навязчивого представления достигается особенно тем, что умалишенных принуждают к духовным и главным образом к физическим занятиям; посредством *работы* они вырываются из своей болезненной субъективности и обращаются к действительности. Этим объясняется тот факт, что в Шотландии один арендатор прославился исцелением сумасшедших, хотя его обращение с ними состояло исключительно в том, что он запрягал их по шести в плуг и заставлял работать до изнеможения. Среди средств, действующих прежде всего на *тело*, в отношении помешанных, особенно буйных, в качестве преимущественно целительного средства получили известность *качели*. Вследствие движения на качелях у безумца начинает кружиться голова и его навязчивое представление становится колеблющимся. — Но очень многого можно достигнуть также и через *внезапное* и сильное воздействие на *представление* помешанных для восстановления их нормального состояния. Правда, тупоумные бывают в высшей степени недоверчивы, если замечают, что их стараются отклонить от их навязчивого представления. Однако в то же время они глупы и их легко поразить неожиданностью. Поэтому нередко их можно исцелить, сделав вид, будто их сумасбродство разделяется, а затем внезапно сделав нечто такое, в чем помешанный усматривает освобождение от своего воображаемого зла. Так, как известно, один англичанин, воображавший, что в его теле помещается запряженный четверкой лошадей воз сена, был освобожден от этой безумной идеи одним врачом, который своим заверением, будто он чувствует наощупь этот воз и лошадей, снискал доверие помешанного, а затем, убедив его в том, что располагает средством для уменьшения размеров этих будто бы находящихся в желудке помешанного вещей, кончил тем, что дал душевнобольному рвотное; когда больного стало рвать, его подвели к окну, и как раз в тот самый момент, по предварительным распоряжениям врача, внизу от дома отъезжал воз сена, про который помешанный подумал, что он вышел вместе с рвотой. — Другой способ исцеления помешательства состоит в том, что тупоумных побуждают совершать такие действия, которые представляют собой непосредственное опровержение того *своеобразного* безумия, которое их мучает. Так, например, один человек, который воображал, что у него стеклянные ноги, был исцелен посредством мнимого разбойничьего нападения, так как при этом его ноги оказались в высшей степени пригодными для бегства. Другой, считавший себя мертвым, был неподвижен и отказывался есть; его рассудок был восстановлен тем, что его, — разделяя для видимости его безумие, — положили в гроб и отнесли в склеп, в котором стоял другой гроб и в нем лежал другой человек, который сначала представлялся мертвым, но вскоре затем, оставшись наедине с

сумасшедшим, приподнялся, выразил ему свое удовольствие по поводу того, что теперь он, будучи мертвым, имеет общество, наконец встал, поел из имеющихся у него кушаний, и удивленному этим помешанному сказал, что он уже давно умер и потому знает, как поступают мертвые. Помешанный был успокоен этим заверением, стал точно так же есть и пить и исцелился. Иногда сумасшествие может быть исцеляемо также и *непосредственно* действующим на представление *словом* или удачной *остротой*. Так, например, один сумасшедший, считавший себя святым духом, был исцелен тем, что другой сумасшедший сказал ему: как же это ты можешь быть святым духом? Ведь это я святой дух. Столь же интересный пример представляет собой один часовщик, который воображал, что он был невинно гильотинирован, что испытывающий по поводу этого раскаяние судья приказал отдать ему его голову обратно, но что вследствие несчастной путаницы ему была приставлена чужая, гораздо худшая, крайне малопригодная для пользования голова. Когда этот сумасшедший защищал однажды легенду, согласно которой святой Дионисий облобызал свою собственную голову, другой умалишенный возразил ему: вот патентованный дурак-то! Чем же это святой Дионисий мог поцеловать, уже не пяткой ли? Этот вопрос до такой степени потряс сумасшедшего часовщика, что он совершенно отделался от своей дурацкой причуды. Такая острота, однако, только в том случае может совершенно уничтожить сумасшествие, если болезнь эта уже потеряла свою интенсивность.

γ) ПРИВЫЧКА

§ 409

Чувство самого себя, погруженное в своеобразие чувств (простых ощущений, равно как и вождений, влечений, страстей и их удовлетворений), от них не отличается. Но *в себе* самость есть простое отношение идеальности к себе, *формальная* всеобщность (а эта последняя и есть как раз истина упомянутого особенного); в качестве всеобщности самость должна быть помещена в этой жизни чувства; таким образом, чувство самого себя есть *для-себя-сущая всеобщность*, отличающая себя от особенности. Эта всеобщность не есть полная содержания истина определенных ощущений, вождений и т. д., ибо их *содержание* здесь еще не принимается во внимание. Особенность в этом определении равным образом является формальной и представляет собой лишь *особенное бытие* или непосредственность души по отношению к ее же собственному формальному абстрактному для-себя-бытию. Это особенное бытие души есть момент ее *телесности*, с которой она здесь порывает, отличает себя от нее как ее *простое* бытие, и в

качестве идеального является *субъективной* субстанциальностью этой телесности подобно тому, как по своему в-себе-сущему понятию (§ 389) она была лишь субстанцией этой телесности просто как таковая.

★ Это абстрактное для-себя-бытие души в ее телесности еще не есть «я», не есть еще существование всеобщего, сущего для всеобщего. Это есть к своей чистой *идеальности* сведенная телесность, которая, таким образом, присуща душе как таковой. — Это означает: подобно тому как пространство и время в качестве абстрактной внеположности, в качестве пустого пространства и пустого времени, представляют собой только субъективные формы, чистое созерцание, — так и упомянутое чистое *бытие* представляет собой (поскольку особенность телесности, т. е. непосредственная телесность как таковая, была в нем снята) для-себя-бытие, совершенно чистое бессознательное созерцание, но в то же время и основу сознания, к которому это для-себя-бытие восходит, поскольку оно сняло внутри себя телесность, субъективной субстанцией которой оно является и которая составляет для него предел, вследствие чего оно оказывается положенным в качестве субъекта для себя.

§ 410

Что душа делает себя таким образом абстрактным всеобщим бытием и все особенное в чувствах (а также в сознании) сводит всего лишь к некоторому *сущему* в ней определению, — это и есть *привычка*. Душа *овладевает*, таким образом, содержанием и *так* удерживает его при себе, что в такого рода определениях она существует не как ощущающая, находится в некотором отношении к ним, не отличаясь от них, не является погруженной в них, но имеет их в себе и двигается в них помимо всякого ощущения и бессознательно. Она постольку является *свободной* от них, поскольку она уже не заинтересована в них и не занята ими; поскольку в этих формах она существует как в своем владении, постольку она в то же время открыта для дальнейшей деятельности и проявления в ней как ощущения, так и сознания духа вообще.

Это внедрение особенного или телесного как моментов определений чувства в *бытие* души является как их *повторение*, а порождение привычки как *упражнение*. Ибо это бытие в качестве абстрактной всеобщности в отношении к природно-особенному, влагаемому в эту форму, есть всеобщность рефлексии (§ 175) — то же самое, что внешне-многое в ощущении, сведенное к своему единству, причем это абстрактное единство берется как *положенное*.

★ Привычка, как и память, — трудный момент в организации духа; привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому как память есть механизм интеллигенции. *Природные* качества и

изменения возраста, сна и бодрствования являются природными непосредственно; привычка, напротив, есть *сделанная* чем-то природносущим, механическим, определенность чувства, а также интеллигенции, воли и т. д., поскольку они принадлежат к чувству самого себя. Привычка справедливо была названа второй природой, — *природой*, ибо она есть непосредственное бытие души, — *второй*, ибо она есть *положенная* душой непосредственность; она входит в телесность и проникает насквозь телесность, присущую определениям чувства как таковым, а определенностям представления и воли, поскольку они воплощены в теле (§ 401).

Таким образом, человек в привычке является природным существом и потому он в ней не свободен, но, с другой стороны, свободен, поскольку природная определенность ощущения посредством привычки низведена в нем до *своего* чистого бытия, и он уже не стоит к этой определенности в отношении различия и тем более интереса, не занят ею и не зависит от нее. Несвобода в привычке является отчасти чисто *формальной* в качестве принадлежащей только к бытию души, отчасти же лишь *относительной*, поскольку она, советвенно говоря, имеет место только при *дурных* привычках, или поскольку привычке вообще противопоставлена какая-либо другая цель; тогда как привычка к справедливому вообще, к нравственному, по самому содержанию своему свободна. — Существенное определение есть *освобождение*, которое человек приобретает посредством привычки по отношению к ощущениям, поскольку он ими аффицирован. Различные формы этого освобождения можно определить *следующим образом*: а) *Непосредственное* ощущение как подвергнутое отрицанию, как положенное безразличным. *Закаленность* по отношению к внешним ощущениям (мороз, жара, утомление членов тела и т. д., приятные вкусовые ощущения и т. п.), равно как закаленность души против несчастья, является силой, состоящей в том, что, хотя мороз и т. д., а также несчастья и ощущаются человеком, такая аффекция низводится, однако, до некоторой внешности и непосредственности, — *всеобщее* бытие души сохраняется как *абстрактное* для себя, и самочувствие как таковое, сознание, рефлексия, какая-либо иная цель и деятельность уже более не переплетаются с ним. б) *Равнодушие к удовлетворению*; вожделения, влечения притупляются вследствие *привычки* к их удовлетворению; это есть разумное освобождение от них; монашеское отречение и насильственность не освобождают от них и по своему содержанию не являются разумными; при этом подразумевается, что влечения, по самой своей природе, рассматриваются как конечные определения, и сами они, как и их удовлетворение, подчинены в качестве моментов разумности воли; в) в привычке, как *умении быстрого приспособления* (*Geschicklichkeit*), абстрактное бытие души должно быть не только удержано для себя, но, получив значение как субъективная цель в телесности, оно должно эту последнюю

подчинить себе и сделать ее себе совершенно доступной. По отношению к такому внутреннему определению субъективной души телесность имеет значение в качестве *непосредственного внешнего бытия и предела*; это более определенный надлом души, как простого для-себя-бытия внутри себя самой, в противоположность к ее природности, которая тем самым не имеет уже более непосредственной идеальности, но, в качестве внешней, еще только должна быть низведена до таковой. Далее воплощение определенных ощущений само также является определенным (§ 401), а непосредственная телесность есть *особенная возможность* (особая сторона различенности в ней, особый орган ее органической системы) для определенной цели. Внедрение такой цели в эту телесность состоит в том, чтобы сущая *в себе* идеальность материального вообще и определенной телесности *полагалась бы* как идеальность, чтобы душа соответственно определенности своего представления и воли *существовала бы* в своей телесности как субстанция. В ловкости телесность сделана до такой степени проникаемой и превращена в инструмент, что, как только во мне появляется какое-либо представление (например ряд нот), тело, как лишенное сопротивления и текучее, правильно его выражает.

Форма привычки охватывает все виды и ступени деятельности духа; самое внешнее, пространственное определение индивидуума то, что он стоит *прямо*, превращено его волей в привычку, в *непосредственное, бессознательное* положение, всегда остающееся делом его непрерывно действующей воли; человек стоит лишь потому и лишь постольку, поскольку он хочет стоять, и лишь до тех пор, пока он этого бессознательно хочет. Равным образом *зрение* и т. п. есть конкретная привычка, *непосредственно* соединяющая в едином простом акте множество определений ощущения, сознания, созерцания, рассудка и т. д. Точно так же и совершенно свободное в своей собственной чистой стихии деятельное *мышление* тоже нуждается в привычке и беглости, этой форме *непосредственности*, в силу которой оно является не испытывающим никаких препятствий, все проникающим достоянием моей *единичной самости*. Только благодаря привычке я *существую* как мыслящее существо для себя. Даже эта непосредственность мыслящего при-себе-бытия содержит момент телесности (непривычка к мышлению при необходимости продолжительное время мыслить вызывает головную боль); привычка уменьшает это ощущение, поскольку природное определение она превращает в непосредственность души. — Но привычка, развитая в сфере духовного как такового и проявившая свою деятельность, есть *вспоминание и память*; мы рассмотрим ее ниже.

О привычке обыкновенно говорят пренебрежительно и рассматривают ее как нечто безжизненное, случайное и частичное. Правда, совершенно случайное содержание, так же как и всякое другое, тоже способно принимать форму привычки, и именно

привычка к жизни влечет за собой смерть, или, — если выразиться абстрактно, — и есть сама смерть. Но в то же время для *существования* всякой духовности в индивидуальном субъекте она самое существенное условие для того, чтобы субъект мог существовать как *конкретная* непосредственность, как *душевная* идеальность, чтобы содержание, религиозное, моральное и т. д., *принадлежало* субъекту как *вот этой самости*, как *вот этой душе*, а не было бы в нем только *в себе* (в качестве задатка) или только в качестве преходящего ощущения или представления, а также и не как внутреннее только, абстрактное, от всякой деятельности и действительности оторванное, но чтобы оно входило в его бытие. — В научных рассмотрениях души и духа привычку обыкновенно обходят или как нечто недостойное внимания, или же скорее потому, что она относится к числу самых трудных определений.

Прибавление. Мы свыклись с *представлением* привычки; тем не менее определение ее *понятия* трудно. На этом основании мы дадим здесь еще несколько пояснений этого понятия.

Прежде всего должна быть показана *необходимость диалектического перехода* от (рассмотренного в § 408) *помешательства* к (подвергнутой в §§ 409 и 410 исследованию) *привычке*. Для этой цели мы должны напомнить о том, что в *безумии* душа стремится, преодолевая противоречие, существующее между ее объективным сознанием и в ней же действующим навязчивым представлением, восстановить себя до совершенной внутренней гармонии духа. Это восстановление может в одинаковой мере и не удался и удался. Поэтому для *единичной* души достижение ею свободного, гармонического самочувствия представляется чем-то *случайным*. Однако *в себе* абсолютное освобождение самочувствия, — ничем не расстроенное при-себе-бытие души во всей особенности ее содержания, — есть нечто безусловно необходимое; ибо *в себе* душа есть абсолютная идеальность, нечто такое, что возвышается над всеми ее определенностями; и в самом ее *понятии* заключается то, что через снятие упрочившихся в ней особенностей она обнаруживается как безграничная власть над ними, и то, что еще есть в ней *непосредственного, сущего*, она низводит до простого свойства, всего только до некоторого *момента* в ней, чтобы посредством этого абсолютного стрицания стать *свободной индивидуальностью для самой себя*. И в отношении человеческой души к ее *гению* мы уже имели случай рассмотреть некоторое для-себя-бытие самости. Но там это для-себя-бытие имело еще форму *внешности*, разделения на две индивидуальности: на господствующую и подвластную самость; и между обеими этими сторонами не было еще места ни для какой решительной *противоположности*, ни для какого *противоречия*, так что гений, это определенное внутреннее существо, *беспрепятственно* проявлял себя в человеческом индивидууме. Напротив, на *той* ступени, до которой мы

теперь довели развитие субъективного духа, мы приходим к такому для-себя-бытию души, которое осуществлено ее понятием посредством *преодоления* существующего в помешательстве внутреннего *противоречия* духа, посредством *снятия* *полной разорванности* нашей самости. Это при-самом-себе-бытие мы и называем *привычкой*. В этой последней душа, не привязанная более к только субъективному особенному представлению и не вырванная этим представлением из средоточия своей конкретной действительности — до такой степени совершенно вовлекла в ее идеальность дошедшее до нее непосредственное и обособленное содержание и до такой степени полно *вжислась* в него, что движается в нем с *полной свободой*. А именно, в то время как при простом ощущении меня случайно аффицирует то, то другое, и, при наличии этого ощущения, — как и при всякой другой духовной деятельности, пока она остается для субъекта еще чем-то непривычным, — душа является *погруженной* в свое содержание, *теряется* в нем, не ощущая своей конкретной самости, — в привычке человек, напротив, получает отношение не к *случайному единичному* ощущению, представлению, вожделению и т. д., но к *себе самому*, к некоторому составляющему его индивидуальность, им самим положенному, им *освоенному всеобщему способу* действия, — и именно потому является *свободным*. То всеобщее, однако, к которому душа относится в привычке, — в отличие от только для чистого мышления существующего, само себя определяющего, *конкретно всеобщего*, — есть лишь *абстрактная*, из *повторения многих единичностей* посредством *рефлексии* возникшая, *всеобщность*. Только до этой формы всеобщего может подняться природная душа, занимающаяся непосредственным и, следовательно, единичным. Но всеобщее, относящееся к единичностям, внешним по отношению друг к другу, есть *необходимое*. Поэтому человек, хотя, с одной стороны, и становится посредством привычки свободным, но, с другой, она же делает его своим *рабом* и представляет собою некоторую природу, правда еще не *непосредственную*, не *первую*, находящуюся еще во власти единичности ощущений, но скорее некоторую *вторую природу, положенную* душой, однако все же некоторую *природу*, — нечто *положенное*, принимающее форму *непосредственного*, — некоторую *идеальность* сущего, проникнутую формой *бытия*, следовательно, нечто свободному духу не соответствующее, нечто только *антропологическое*.

Поскольку душа только что указанным способом, через преодоление своей разорванности, своего внутреннего противоречия, стала самой к себе относящейся идеальностью, постольку она отделила от себя прежде непосредственно тождественную с ней телесность и в то же время проявляет на телесности возвращенной, таким образом, к своей непосредственности силу своей идеальности. С этой точки зрения нам предстоит поэтому рассмотреть не неопределенное отторжение внутреннего существа

вообще от находящегося перед нами мира, но самый процесс подчинения упомянутой выше телесности под власть души. Это овладение телесностью составляет условие процесса освобождения души, достижения ею объективного сознания. Правда, индивидуальная душа уже *в себе* телесно обособлена; как живой человек я обладаю органическим телом; и оно не есть нечто для меня *чуждое*; скорее оно принадлежит к *идее* меня самого, является непосредственным, внешним наличным бытием *понятия* моего «я», составляет мою единичную природную жизнь. Поэтому, мимоходом будь сказано, следует считать совершенно пустым мнение тех людей, которые думают, что, собственно говоря, человек совсем не должен был бы иметь никакого органического тела, потому что вынужденный этим телом к заботе об удовлетворении своих физических потребностей, он тем самым отвлекается от своей чисто духовной жизни и делается неспособным к истинной свободе. Этому пустому воззрению остается совершенно чуждым уже простодушный религиозный человек, поскольку он считает удовлетворение своих телесных потребностей достойным предметом своей просьбы, обращенной к богу, как к *вечному духу*. Задачей же философии является познать, каким образом дух только через то существует *для самого себя*, что он *материальное* противопоставляет себе — частью как свою *собственную* телесность, частью как внешний мир вообще — и эти, таким образом различные стороны снова приводит к единству с самим собой, опосредствованному этой противоположностью и ее снятием. Между духом и его *собственным* телом, естественно, имеет место ещё более интимная связь, чем между духом и всем остальным внешним миром. Именно вследствие этой необходимой связи моего тела с моей душой деятельность, непосредственно проявляемая этой последней по отношению к первому, не является *конечной*, не является только *отрицательной*. Поэтому я прежде всего должен утвердиться в этой *непосредственной* гармонии моей души и моего тела, — и хотя мне нет надобности, как это делают, например, атлеты и канатные плясуны, возводить мое тело в самоцель, — все же я должен отдавать моему телу должное, должен щадить его, поддерживать его здоровье и силы и, следовательно, не имею права обращаться с ним пренебрежительно и враждебно. Как раз вследствие невнимания к моему телу или, еще более, вследствие дурного обращения с ним, я поставил бы себя в отношение зависимости от него и внешней необходимости связи с ним; ибо таким образом я сделал бы его, вопреки его тождеству со мной, чем-то *отрицательным* по отношению ко мне и, следовательно, *враждебным*, я вынудил бы его возмущаться против меня и мстить за себя моему духу. Напротив, если я буду вести себя соответственно с законами моего телесного организма, то душа моя будет в своем теле свободной.

Тем не менее душа не может ограничиться этим *непосред-*

ственным единством со своим телом. Форма непосредственности упомянутой выше гармонии противоречит понятию души, ее назначению быть к себе самой относящейся идеальностью. Чтобы стать соответствующей этому своему понятию, душа должна, — чего на этой нашей стадии она еще не достигла, — сделать свое тождество со своим телом таким тождеством, которое *положено* или опосредствовано духом, она должна *овладеть* своим телом, создать из него *податливое и удобное орудие* своей деятельности, так преобразовать его, чтобы она в нем получила отношение к *самой себе*, чтобы оно сделалось акциденцией, приведенной в согласие с ее субстанцией, а именно со свободой. Тело есть та *среда*, через посредство которой я вообще прихожу в соприкосновение с внешним миром. Поэтому, если я хочу осуществить свои цели, то я должен сделать мое тело способным к тому, чтобы это субъективное перевести во внешнюю объективность. К этому тело мое не приспособлено от природы; непосредственно оно выполняет скорее лишь то, что соответствует животной жизни. Но чисто органические функции не суть еще функции, выполняемые по побуждению моего духа. Для такой службы мое тело еще только должно быть приспособлено. Если у животных тело, повинаясь их инстинкту, непосредственно выполняет все то, что необходимо требуется идеей животного, то человек, напротив, должен посредством своей собственной деятельности сделаться господином своего тела. Первоначально человеческая душа проникает свое тело только совершенно *неопределенным всеобщим* способом. Чтобы это проникновение стало *определенным*, — для этого требуется *образование*. При этом первоначально тело оказывается неподатливым по отношению к душе, оно не обладает еще никакой уверенностью в своих движениях и сообщает им для надлежащего выполнения определенной цели то слишком большую, то слишком малую силу. Правильная мера этой силы может быть достигнута только тем, что человек на все многообразные обстоятельства внешнего мира, в котором он желает осуществить свои цели, направляет особую рефлексю и все отдельные движения своего тела соразмеряет с упомянутыми обстоятельствами. Поэтому даже и наиболее ярко выраженный талант, лишь поскольку он технически образован, действительно оказывается способным всегда тотчас же избрать правильный путь.

Если телесные деятельности, подлежащие исполнению в интересах духа, *повторяются* часто, то они приобретают все большую степень приспособленности, ибо со всеми обстоятельствами, которые при этом должны быть приняты во внимание, душа приобретает все большее знакомство, в своих *обнаружениях* становится поэтому все более *уверенной*, достигает, следовательно, постоянно все более растущей способности непосредственного воплощения своих внутренних определений и, таким образом, все более превращает тело в свое достояние, в свое постоянно

пригодное к употреблению орудие; так что в результате этого возникает некоторое *магическое* отношение, непосредственное воздействие духа на тело.

Но поскольку отдельные деятельности человека вследствие повторного упражнения приобретают характер *привычки*, форму чего-то такого, что вошло в сферу *воспоминания*, во *всеобщность* духовного внутреннего существа человека, постольку в своем обнаружении душа вносит некоторый, также и другим людям передаваемый *всеобщий* способ действия, *правило*. Это всеобщее есть нечто до такой степени в себе объединенное в смысле *простоты*, что я уже более не сознаю в нем *особых* различий моих отдельных деятельностей. Что это так, это мы видим, например, на письме: Когда мы учимся писать, мы должны обращать наше внимание на все частности, на огромное множество всяких посредствующих моментов. Но когда умение писать сделалось для нас привычным, тогда наше «я», напротив, уже настолько полно овладело всеми относящимися сюда частностями, до такой степени заразило их своей всеобщностью, что они уже не сознаются нами *как частности*, и мы замечаем лишь то, что в них есть *всеобщего*. Таким образом мы видим, следовательно, что в *привычке* наше сознание одновременно и *присутствует* в вещи, *заинтересовано* ею и, наоборот, *отсутствует* в ней, *равнодушно* к ней, — что наше «я» в такой же мере *присваивает* себе вещь, как и, наоборот, *отходит* от нее, — что душа, с одной стороны, полностью *внедряется* в свои обнаружения, а с другой стороны, *покидает* их, придавая им тем самым форму чего-то *механического*, какого-то *голого действия природы*.

с.

ДЕЙСТВИТЕЛЬНАЯ ДУША

§ 411

В своей телесности, преобразованной душой и ею освоенной, душа выступает как *единичный* субъект для себя, а телесность является, таким образом, *внешностью* в качестве предиката, в котором субъект относится только к самому себе. Эта внешность представляет не себя, но душу, и является ее *знаком*. В качестве этого тождества внутреннего и внешнего, которое подчинено внутреннему, душа является *действительной*; в своей телесности она имеет свою свободную форму, в которой она *себя* чувствует и дает *себя* чувствовать другим, которая в качестве произведения искусства души имеет *человеческое*, патогномическое и физиогномическое выражение.

★ К тому, что служит выражением человека, относится, например, то, что он стоит вертикально, в особенности же развитие его руки как абсолютного орудия, его рта, также смех, плач и т. д., и во всем его существе разлитый духовный тон, который непосредственно характеризует тело как выражение некоторой высшей природы. Этот тон потому является такой легкой, неопределенной и невыразимой модификацией, что облик человека по его внешнему виду есть нечто непосредственное и природное и потому представляет собой лишь неопределенный и крайне несовершенный *знак* духа, а не дух, как он есть сам для себя в качестве *всеобщего*. Для животного облик человека есть то высшее, в котором дух открывается ему. Но для духа этот облик есть только *первое* его проявление, тогда как *язык* является, напротив, его более совершенным выражением. Облик есть, правда, наиболее непосредственная форма существования духа, но в то же время в своей физиогномической и патогномической определенности он есть нечто для него *случайное*. Стремление сделать *науками* физиогномику, а тем более краниоскопию, было поэтому одной из самых пустых затей, еще более пустой, чем *signatura rerum*, когда по внешнему виду растений должна была быть распознаваема их целебная сила.

Прибавление. Как уже заранее с целью предупреждения было указано в § 390 — *действительная* душа образует *третий* и последний главный отдел антропологии. Антропологическое рассмотрение мы начали с души просто как *сущей*, *не отделенной* еще от ее *природной определенности*; затем, во *втором* главном отделе, мы перешли к душе, *отделяющей* от себя свое *непосредственное бытие* и в определенностях этого бытия *абстрактным* образом *для-себя-сущей*, т. е. *чувствующей*; и теперь, в *третьем* главном отделе, мы, — как уже было указано, — переходим к душе, продвинувшейся в своем развитии дальше от упомянутого *разобщения* до *опосредствованного единства* ее с ее природностью, до в своей телесности *конкретным* образом *для-себя-сущей* и, тем самым, *действительной* души. *Переход* к этой ступени развития составляет рассмотренное в предшествующем параграфе понятие *привычки*. Ибо, как мы видели, в привычке *идеальные* определения души приобретают форму чего-то *сущего*, *самому-себе-внешнего* и, наоборот, телесность, со своей стороны, становится чем-то без всякого сопротивления пронизанным душой, чем-то таким, что подчинено освобождающейся мощи ее идеальности. Так возникает, через разобщение души со своей телесностью и снятие этого разобщения, опосредствованное единство упомянутых выше *внутреннего* и *внешнего* начала. Это единство, становящееся из произведенного непосредственным, мы и называем *действительностью* души.

На достигнутой таким образом ступени тело становится предметом рассмотрения уже не со стороны своего *органического процесса*, но лишь *постольку*, поскольку само оно есть *идеально*

положенное внешнее в своем наличном бытии, и в нем душа, уже не ограниченная более *непроизвольным* воплощением своих внутренних отношений, проявляет себя с *такой степенью свободы*, какой она достигла благодаря преодолению всего того, что *до сих пор* противоречило ее идеальности.

Рассмотренное в заключении первого главного отдела антропологии, в § 401, *непроизвольное* воплощение внутренних ощущений является отчасти общим для человека и животного. Напротив, подлежащие теперь нашему рассмотрению *свободно* происходящие воплощения придают человеческому телу столь своеобразный духовный отпечаток, что благодаря ему оно гораздо более отличается от животных, чем вследствие какой-либо только природной определенности. Со своей чисто телесной стороны человек не очень отличается от обезьяны; но по проникнутому духом внешнему виду он до такой степени отличается от названного животного, что между явлением этого последнего и явлением птицы существует меньшее различие, чем между телом человека и телом обезьяны.

Но духовное выражение принадлежит преимущественно *лицу*, так как голова есть настоящее местопребывание духовного. В *остальном* теле, принадлежащем в большей или меньшей мере к природному как таковому и потому у культурных народов из стыда прикрываемом платьем, духовная сторона человека обнаруживается особенно в *осанке*. Эта последняя поэтому, — мимоходом будь сказано, — привлекала исключительное внимание художников древности в создаваемых ими изображениях, ибо дух они делали предметом наглядного созерцания преимущественно в его выражении в телесном. — Поскольку духовное выражение создается мускулами лица, его, как известно, называют *мимической игрой лица*; *жесты*, в более узком смысле слова, исходят от остального тела. — *Абсолютный* жест человека есть *вертикальное положение*; только он способен на это, тогда как даже орангутанг может сохранить прямое положение только при помощи палки. Человек не является от природы, с самого начала своей жизни, поставленным в прямое положение; но сам выпрямляется энергией своей воли; и хотя эта его манера держаться стоя, превратившись в привычку, уже не требует более никакого нового напряжения деятельности воли, но все же состояние это должно быть постоянно проникнуто нашей волей, так как иначе мы тотчас же должны были бы упасть. Рука и в особенности *кисть руки* человека есть точно так же нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий*, способно служить выражением бесконечного множества проявлений воли. Обыкновенно мы делаем жесты прежде всего при помощи кисти руки и уже потом при помощи всей руки и остального тела.

Выражение при помощи мин и жестов составляет интересный предмет рассмотрения. Но часто не так-то легко бывает вскрыть основание *определенной символической* природы известных мин и жестов, связь их значения с тем, что они есть в себе. Здесь мы будем говорить не о всех относящихся сюда явлениях, а лишь о самых обыкновенных. *Наклонение головы*, — чтобы начать с этого, — означает *утверждение*, ибо посредством него мы свидетельствуем о некоторого рода подчинении. — *Выражение уважения поклоном* у нас, европейцев, всегда происходит только посредством верхней части тела, так как мы не хотим при этом отказаться от нашей самостоятельности. Жители Востока, напротив, выражают свое преклонение перед господином тем, что падают ниц перед ним; они не смеют смотреть ему в глаза, ибо этим они утвердили бы свое для-себя-бытие, между тем как только господин имеет право свободно смотреть сверху на слуг и рабов. — *Покачивание головой* означает *отрицание*, ибо этим мы хотим выразить наше колебание, отклонение. — *Вскидывание головы* выражает *презрение*, возвышение себя над кем-либо. — *Сморщивание носа* означает *отвращение*, как к чему-то плохо пахнущему. *Наморщивание лба* служит показателем *рассерженности*, самососредоточения в себе против другого. — *Вытянутое лицо* делается у нас, когда мы чувствуем себя обманутыми в нашем ожидании; ибо в этом случае мы чувствуем себя как бы обойденными. Самые выразительные жесты делаются тем и примыкающими к нему частями лица, так как от рта исходит выражение, осуществляемое посредством произнесения слов, и чрезвычайно многообразные движения губ, с этим связанные. — Что касается *рук*, то выражающее *изумление всплескивание ими над головой* представляет собой как бы некоторого рода попытку защититься от неожиданности. Когда *взаимно ударяют по рукам*, это свидетельствует, как легко понять, о *состоявшемся соглашении*. — Движение *нижних конечностей, походка*, также весьма характерно. Эта последняя прежде всего должна быть выработанной: душа должна проявлять в ней свое господство над телом. Но не только образование или необразованность, но также, с одной стороны, небрежность, аффектированность, тщеславие, лицемерие и т. д., с другой стороны, привычка к порядку, скромность, рассудительность, чистосердечие и т. д. находят себе выражение в своеобразии походки; так что людей легко различить друг от друга по походке.

Впрочем, образованный человек отличается менее живой игрой мин и жестов, чем необразованный. Подобно тому как внутреннюю бурю своих страстей образованный человек подчиняет известному умиротворению, так же точно он и внешне соблюдает спокойную манеру держать себя и добровольному воплощению своих ощущений придает некоторую среднюю меру; тогда как необразованный человек, напротив, не имея власти над своим внутренним

существом, думает, что он только обилием мин и жестов может сделать себя понятным для других. Но именно потому он и сбивается иногда на то, что начинает строить гримасы, приобретая таким образом комичный внешний вид, ибо в *гримасе* внутреннее чувство человека тотчас же делается совершенно внешним, и человек при этом каждому своему отдельному ощущению дает распространиться на все свое наличное бытие, следовательно — почти как животное — погружается исключительно в данное определенное ощущение. Образованному человеку нет надобности быть расточительным на мины и жесты; в своей *речи* он обладает ценнейшим и наиболее гибким средством своего выражения; ибо *язык* способен непосредственно воспринимать и передавать все видоизменения представления, почему древние впадали даже в противоположную крайность, заставляя своих актеров выступать с маской на лице, чтобы, таким образом, ограничиваясь этой неподвижной характерной физиономией, совсем отказаться от живой игры мин актеров.

Как рассмотренные здесь *произвольные* воплощения духовного благодаря привычке превращаются в нечто *механическое*, в нечто такое, что не нуждается уже ни в каком особом напряжении воли; так и, наоборот, некоторые из рассмотренных в § 401 *непроизвольных* воплощений того, что ощущает душа, могут осуществляться, сопровождаясь *сознанием* и *свободой*. Сюда прежде всего относится человеческий *голос*, который, превращаясь в *язык*, перестает быть произвольным обнаружением души. Точно так же *смех* в форме *высмеивания* становится чем-то *свободно* порожденным. Наконец и *вздохи* являются не столько чем-то неизбежным, сколько скорее чем-то произвольным. — В этом и заключается оправдание того, что упомянутые выше проявления души находят свое рассмотрение на *втором* месте как по отношению к *только ощущающей*, так и по отношению к *действительной* душе. Поэтому в § 401 мы указали также и на то, что среди произвольных воплощений духовного бывают некоторые такие, которые приближаются к «патогномическому и физиогномическому», в свою очередь подлежавшим рассмотрению в § 411. Различие между этими двумя определениями состоит в том, что *патогномическое* выражение относится более к *преходящим* страстям, тогда как *физиогномическое* выражение, напротив, относится к *характеру*, следовательно, к чему-то *пребывающему*. Патогномическое, однако, становится физиогномическим, если страсти господствуют в человеке не переходяще, но постоянно. Так, например, длительная страсть гнева глубоко запечатлевается на лице человека; точно так же и ханжество постепенно отпечатлевается неизгладимо на лице и на всей осанке.

Каждый человек имеет физиогномический внешний вид, представляется на первый взгляд приятной или неприятной, сильной

или слабой личностью. Соответственно этому внешнему виду и создается по известному инстинкту первое общее суждение о других. При этом, однако, легко возможна ошибка, ибо упомянутый внешний вид с присущим ему характером непосредственности соответствует духу не вполне, а лишь в большей или меньшей степени, так что располагающая, как и нерасполагающая внешность может скрывать за собой нечто иное, чем то, что она заставляет предположить о себе с первого взгляда. Поэтому библейским выражением: «берегись того, кого бог отметил», часто злоупотребляют, и суждение, основанное на физиогномическом выражении, имеет поэтому ценность только *непосредственного* суждения, которое может быть одинаково и неистинным и истинным. На этом основании справедливо отказались от преувеличенного значения, которое придавали физиогномике раньше, когда *Лафатер* производил с ней свои чудачества и когда от нее ожидали величайшей пользы для пресловутого постижения людей. Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже *язык* подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей.

§ 412

Материя в себе не имеет для души никакой истины; в качестве сущей-для-себя душа обособляется от своего непосредственного бытия и противопоставляет его себе в качестве телесности, не оказывающей внедрению в нее души никакого сопротивления. Душа, противопоставившая себе свое телесное бытие, снявшая его и определившая его как свое, потеряла значение *души*, *непосредственности* духа. Действительная душа в своей *привычке* ощущения и своего *конкретного* чувства самого себя есть в себе для-себя-сущая *идеальность* своих определенностей, в своей внешности *обращенная внутрь себя* (*erinnert*), и бесконечное отношение к себе. Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до «я», — абстрактной всеобщности, поскольку душа существует для абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть *мышление* и *субъект* для себя и притом определенно — субъект суждения, в котором «я» исключает из себя природную целокупность своих определений, как некоторый объект, как некоторый *внешний для него мир*, и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлексивируется само в себя, — а это и есть *сознание*.

Прибавление. Рассмотренное в обоих предшествующих параграфах внедрение души в свою телесность не является *абсолютным*, т. е. таким, которое полностью снимало бы различие души и

тела. Скорее природа все из себя развивающей логической идеи требует того, чтобы это различие осталось в силе. Кое-что остается поэтому в телесности чисто органическим, следовательно, изъятым из-под власти души; и притом так, что внедрение души в ее тело является только одной стороной этого последнего. Поскольку душа достигает чувства этой ограниченности своей силы, она рефлектируется в себя и выбрасывает из себя телесность как нечто ей *чуждое*. Через эту *рефлексию в себя* дух завершает свое освобождение от формы *бытия*, дает себе форму *сущности* и становится «я». Правда, душа, поскольку она есть субъективность и самость, уже *в себе* есть «я». Однако для *действительности* «я» требуется больше, чем только *непосредственная, природная* субъективность души, ибо «я» есть такое всеобщее, такое простое, которое в действительности существует только тогда, когда оно само себя имеет своим предметом, когда оно уже стало *для-себя-бытием простого в простом, отношении всеобщего к всеобщему*. Само к себе относящееся всеобщее не существует нигде, кроме как в «я». Во *внешней природе*, как об этом уже было сказано во введении к учению о субъективном духе, всеобщее только через *уничтожение* единичного бытия поднимается до высшего обнаружения деятельности своей силы и, следовательно, не достигает еще *действительного для-себя-бытия*. Точно так же и *природная* душа первоначально есть только *реальная возможность* этого для-себя-бытия. Только в «я» эта возможность впервые становится действительностью. В нем осуществляется поэтому *пробуждение* высшего рода, чем *природное пробуждение*, ограниченное лишь *ощущением единичного*, ибо «я» есть *молния*, насквозь пробивающая природную душу и пожирающая ее природность; поэтому в «я» *идеальность* природности, следовательно, *сущность* души, становится таковой *для души*.

К этой цели стремится все антропологическое развитие духа. Оглядываясь здесь на это развитие, мы припоминаем, как душа *человека*, в отличие от души *животного*, остающейся погруженной в единичность и ограниченность ощущения, возвысилась над ограниченным содержанием ощущения, над содержанием, противоречащим ее — в себе бесконечной — природе, — как она идеально положила это содержание, — и в особенности в *привычке* сделала его чем-то *всеобщим, приобретшим внутренний характер, целостным*, некоторым *бытием*, — как таким-то именно образом она заполнила первоначально пустое пространство своего внутреннего существа некоторым, вследствие своей всеобщности сообразным с ней содержанием, и внутри себя положила *бытие*; как, с другой стороны, она преобразовала свое тело в отображение своей идеальности, своей свободы, и таким образом дошла до того, что стала существующим в «я», *себя к самому себе относящим, индивидуально определенным всеобщим*, некоторой от *телесности* освобожденной *для-себя-сущей абстрактной целокуп-*

ностью. В то время как в сфере *только ощущающей* души наша самость проявляется в форме *гения*, в качестве некоторой, на лично-сущую индивидуальность *только как извне* и в то же время *только как изнутри* действующей силы; в это время на достигнутой таким образом ступени развития души наша самость, напротив, как было показано выше, *осуществила себя в наличном бытии* души, в ее *телесности*, и, наоборот, в себе самой положила *бытие*; так что теперь наша самость, или «я», в своем *другом созерцает самое себя* и есть *это самосозерцание*.

В.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА

СОЗНАНИЕ

§ 413

Сознание составляет ступень рефлексии или *отношения* духа, его развития как *явления*. «Я» есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для себя-сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая так же свободна, как *самостоятельный объект*; об этом-то объекте, как для него *внешнем*, «я» и получает прежде всего знание и таким образом является сознанием. «Я», как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; «я» есть оно само и выходит за пределы объекта, как чего-то снятого *в себе*; оно есть *одна* сторона отношения и *все это* отношение *в целом*, — *свет*, обнаруживающий и себя и другое.

Прибавление. Как было замечено в прибавлении к предшествующему параграфу, «я» должно быть понято как индивидуально определенное, в своей определенности и в своем различии только к себе самому относящееся всеобщее. В этом содержится уже, что «я» есть непосредственно *отрицательное* отношение к самому себе, — следовательно, непосредственная противоположность его *всеобщности*, отвлеченной от всякой определенности, и в такой же мере *абстрактная, простая единичность*. Не только *мы*, рассматривающие, различаем, таким образом, «я» в его противоположных моментах, но, в силу своей всеобщей и, тем самым, от себя самой различной единичности, «я» *само* есть это *различение себя от самого себя*; ибо, в качестве

самой к себе относящейся, его исключаящая единичность исключает себя из себя самой, т. е. из единичности; и через это полагает себя как некоторую с ней непосредственно сомкнутую противоположность себя самой, как всеобщность. Но существенное для «я» определение абстрактно всеобщей единичности составляет его *бытие*. Я и мое бытие неразрывно связаны поэтому между собой; различие моего бытия от меня есть различие, которое не есть различие. Правда, с одной стороны, бытие как нечто *абсолютно непосредственное, неопределенное, неразличенное*, должно быть отличаемо от мышления, *отличающего себя от самого себя*, и через снятие этого различия *себя с самим собой опосредствующего мышления*, — от «я»; тем не менее, с другой стороны, бытие тождественно с мышлением, ибо это последнее от всякого опосредствования возвращается к непосредственности, от всего своего саморазличения — к ничем не омраченному единству с самим собой. Поэтому «я» есть бытие или содержит последнее в качестве момента внутри себя. Поскольку это бытие я полагаю как нечто *другое* по отношению ко мне и в то же время *тождественное* со мной, постольку я есть *знание* и обладаю абсолютной *достоверностью* моего бытия. Эта достоверность не должна быть рассматриваема, как это бывает при простом *представлении*, в качестве некоторого рода *свойства* «я», некоторого определения его природы, но ее следует понимать как *природу* самого «я»; ибо это последнее не может существовать, не различая себя от самого себя, и в этом, от него отличенном, не оставаясь в то же время при самом себе, — а это и означает как раз, — что оно не может существовать, не имея знания о себе, не обладая достоверностью самого себя и не будучи таковой. *Достоверность* относится поэтому к «я» так же, как *свобода* к *воле*. Как достоверность составляет природу «я», так свобода составляет природу воли. Ближайшим образом, однако, достоверность можно сравнить только с *субъективной* свободой, с *произволом*; только *объективная* достоверность, *истина*, соответствует *настоящей* свободе воли.

Таким образом, достоверное само для себя «я» сначала есть еще *совсем простое субъективное, совершенно абстрактное свободное, совершенно неопределенная идеальность* или отрицательность всякой ограниченности. Поэтому «я», отталкивая себя от самого себя, первоначально становится только *формально*, а не *действительно* от себя отличным. Но, как показано в логике, *в-себе-сущее* различие также должно быть *положено*, развито до *действительного* различия. Это развитие по отношению к «я» происходит *таким образом*, что «я», не впадая обратно в сферу *антропологического*, в бессознательное единство духовного и природного, но оставаясь достоверным в себе и удерживая себя в своей свободе, заставляет свое другое развиваться до *целокупности*, равной целокупности «я» и, именно

вследствие этого, из *принадлежащего душе* телесного превращаться в нечто ей *самостоятельно противостоящее*, в некоторый *предмет* в подлинном смысле этого слова. Так как «я» первоначально есть только нечто в совершенно абстрактном смысле субъективное, чисто формальное, всякого содержания чуждое саморазличение от себя, то *действительное* различие, *определенное содержание* лежит за пределами «я», принадлежит единственно только *предметам*. Но так как «я» в себе уже содержит различие внутри себя самого или, другими словами, так как оно в себе есть единство самого себя и своего другого, то оно с необходимостью *отнесено* к существующему в предмете различию, и из этого своего другого *непосредственно рефлектируется в себя*. «Я» возвышается, таким образом, над тем, что действительно от него отличается, в этом своем другом оказывается при себе и при любом созерцании сохраняет достоверность самого себя. Только поскольку я оказываюсь способным постигать себя как «я», другое становится для меня предметным, противопоставляется мне и в то же время идеально полагается мною, снова приводится, следовательно, к единству со мной. Вот почему в предшествующем параграфе «я» сравнивалось со *светом*. Как свет есть обнаружение самого себя и своего другого, *темного*, и может самого себя обнаружить лишь посредством обнаружения этого другого, так и «я» лишь в такой мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого.

Из этого общего разъяснения природы «я» уже в достаточной мере выясняется, что это «я», поскольку оно вступает в борьбу с внешними предметами, есть нечто высшее, чем находящаяся в детском, так сказать, единстве с миром, бессильная природная душа, в которую именно вследствие ее бессилия и проникают рассмотренные нами выше болезненные состояния духа.

§ 414

Тождество духа с собой, как оно первоначально полагается в качестве «я», есть только его абстрактное, формальное тождество. В качестве *души* в форме *субстанциальной* всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-себя к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты. Дух в качестве «я» есть *сущность*, но поскольку реальность в сфере сущности положена как непосредственно сущая и в то же время как идеальная, постольку дух как сознание есть только *явление* духа.

Прибавление. Та отрицательность, которую совершенно абстрактное «я», или чистое сознание, проявляет в отношении своего другого, есть отрицательность еще совершенно неопределенная, поверхностная, не абсолютная. На этой стадии возникает поэтому то *противоречие*, что предмет, с одной стороны, находится *внутри меня*, а с другой стороны, имеет столь же самостоятельное существование и *вне меня*, как *темнота вне света*. Сознанию предмет является не как *положенный* посредством «я», но как *непосредственный, суший, данный*; ибо оно не знает еще, что предмет *в себе* тождествен духу и лишь через саморазделение духа приобретает вид как будто полной независимости. Что это на самом деле так, это знаем только *мы*, поднявшиеся до *идеи* духа и тем самым возвысившиеся над абстрактным, формальным тождеством «я».

§ 415

Так как «я» существует *для себя* только в качестве формального тождества, то *диалектическое* движение понятия, прогрессивное определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть *в себе* и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие — изменением определений его объекта. «Я», субъект сознания, есть мышление; дальнейшее логическое определение объекта есть то, что *тождественно в субъекте и объекте*, их абсолютная связь, то, соответственно чему объект есть нечто непосредственно принадлежащее субъекту.

★ Кантовскую философию всего точнее можно рассматривать в том смысле, что она поняла дух как сознание и содержит в себе исключительно только определения его феноменологии, а не его философии. Она рассматривает «я» как отношение к чему-то потустороннему, что в своем абстрактном определении называется вещью-в-себе, и только соответственно этой конечности понимает она и интеллигенцию и волю. И если в понятии *рефлектирующей* силы суждения она приходит, правда, к *идее* духа, к субъект-объективности, к *созерцающему рассудку* и т. д., как равным образом также и к идее природы, то сама эта идея в свою очередь снижается до явления, именно до субъективной максимы (см. § 58. Введ.). Поэтому следует видеть раскрытие правильного смысла этой философии в том, что *Рейнгольд* истолковал ее как теорию *сознания*, обозначив последнее термином *способности представления*. *Фихтевская* философия стоит на той же точке зрения, и не-«я» определено в ней только как *предмет* «я» (*des Ich*), только в *сознании*; оно, т. е. не-«я», остается в ней в качестве бесконечного толчка, т. е. как *вещь-в-себе*. Обе философии показы-

вают тем самым, что они не дошли еще ни до *понятия*, ни до *духа*, как он есть *в себе и для себя*, но только до духа, как он есть в отношении к другому.

В отношении к *спинозизму*, напротив, следует заметить, что дух в суждении, посредством которого он устанавливает себя как «я», как свободную субъективность, в противоположность определенности, выходит за пределы субстанции, а философия, поскольку для нее это суждение есть абсолютное определение духа, выходит тем самым за пределы спинозизма.

Прибавление 1. Хотя дальнейшее определение сознания вытекает из его *собственного* внутреннего существа и, кроме того, имеет в отношении к объекту *отрицательное* направление, так что объект *изменяется* сознанием, — все же это изменение является для сознания таким, которое осуществляется без его субъективной деятельности, и определения, которые оно полагает в предмете, имеют значение лишь в качестве принадлежащих этому объекту, в качестве *сущих*.

Прибавление 2. В философии *Фихте* всегда приходится иметь дело с затруднением в вопросе о том, как «я» должно овладеть «не-я». *Истинное* единство обеих этих сторон здесь никогда не достигается; это единство всегда остается чем-то только *долженствующим быть*, ибо с самого начала допущена ложная предпосылка, что «я» и «не-я» в их *раздельности*, в их *конечности*, суть нечто *абсолютное*.

§ 416

Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность самого себя до истины*. *Существование*, которое дух имеет в сознании, имеет свою конечность в том, что оно есть формальное отношение к себе, всего лишь достоверность. Так как объект лишь абстрактно определен как *принадлежащий духу* или сам дух отражен в нем только как абстрактное «я» внутри себя, то это существование имеет еще и другое содержание, которое дух не признает своим.

Прибавление. Чистое *представление* не различает между *достоверностью* и *истиной*. Что для него *достоверно*, — что оно считает субъективно согласующимся с объектом, — то оно и называет *истинным*, сколь бы незначительным и дурным ни было содержание этого субъективного. Философия, напротив, должна по существу различать понятие *истины* от *голой достоверности*; ибо достоверность, которую дух имеет о себе на стадии чистого сознания, есть еще нечто *неистинное*, *самому-себе-противоречащее*, ибо здесь дух, наряду с абстрактной достоверностью, состоящей в том, чтобы быть *при самом себе*, обладает

еще прямо противоположной достоверностью, состоящей в том, что он относится к существенно *другому* по сравнению с ним. Это противоречие должно быть снято; в нем самом заложена тенденция к его разрешению. Субъективная достоверность не должна иметь никакого предела в объекте; она должна приобрести истинную объективность; и, наоборот, предмет, со своей стороны, должен не только *абстрактным* образом, но и со всех сторон своей *конкретной* природы сделаться *моим*. Эта цель уже предчувствуется *верящим* в себя самого разумом, но достигается она только *знанием разума, понимающим познанием*.

§ 417

Ступени этого возвышения достоверности до истины состоят в том, что дух есть

- а) *Сознание* вообще, обладающее предметом как таковым.
- б) *Самосознание*, для которого предметом является «я».
- с) Единство сознания и самосознания — тот факт, что дух созерцает содержание предмета как самого себя, и себя самого как определенного в себе и для себя, — *разум, понятие духа*.

Прибавление. Указанные в предшествующем параграфе *три* ступени возвышения *сознания* до *разума* определены посредством действующей как в *субъекте*, так и в *объекте* силы *понятия* и потому могут быть рассматриваемы как точно такое же число *суждений*. Но об этом, как уже выше было замечено, *абстрактное «я»*, *чистое сознание*, еще ничего не знает. Поскольку поэтому «не-я», имеющее первоначально для сознания самостоятельное значение, снимается обнаруживающейся в нем силой понятия, поскольку, далее, объекту вместо *формы непосредственности, внешности и единичности* придается форма чего-то *всеобщего, внутреннего*, и это нечто, *получившее черты внутреннего*, сознание принимает в себя, — постольку по отношению к «я» это его *собственное*, как раз таким образом осуществляющееся, становление чем-то внутренним кажется превращением *объекта* во что-то внутреннее. — Лишь при условии, что объект получил черты чего-то внутреннего, превращен в «я», и *сознание* развивается таким образом до *самосознания*, — дух познает силу своей внутренней природы, как силу, проявляющуюся в объекте и в нем действую. Поэтому то, что в сфере чистого сознания существует только для *нас*, рассматривающих его, то в сфере самосознания становится существующим для самого духа. Самосознание имеет сознание своим *предметом*, следовательно, *противопоставляет* ему себя. Но в то же время сознание сохраняется в качестве *момента* в самом самосознании. Самосознание с необходимостью

переходит поэтому, далее, к тому, чтобы посредством отталкивания себя от самого себя противопоставить себе некоторое *другое* самосознание и в этом последнем приобрести себе объект, который тождествен с ним и в то же время самостоятелен. Этот объект первоначально есть *непосредственное, единичное «я»*. Но если это последнее освобождается от еще присущей ему, таким образом, формы *односторонней субъективности* и понимается как проникнутая *субъективностью понятия реальность*, следовательно, как идея, то *самосознание* выходит тогда из своей *противоположности сознанию*, переходит к *опосредствованному единству* с ним и вследствие этого становится *конкретным для-себя-бытием «я»*, абсолютно свободным разумом, познающим в объективном мире себя самого.

При этом почти нет надобности упоминать здесь о том, что *разум*, выступающий в нашем рассмотрении как нечто *третье* и *последнее*, не есть нечто *только последнее*, из чего-то ему чуждого проистекающий результат, но скорее нечто, *лежащее в основе* и *сознания* и *самосознания*, следовательно, то *первое*, что, посредством снятия обеих этих односторонних форм, раскрывается как их *первоначальное единство и истина*.

а.

СОЗНАНИЕ КАК ТАКОВОЕ

а) ЧУВСТВЕННОЕ СОЗНАНИЕ

§ 418

Сознание есть прежде всего *непосредственное* сознание, его отношение к предмету есть поэтому простая, непосредственная достоверность его; поэтому и сам предмет точно так же определен прежде всего как непосредственный, как *сущий* и рефлексированный внутрь себя, далее как непосредственно *единичный* — *чувственное* сознание.

★ Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному «я» или формальному мышлению; они для него определения объекта (§ 415). Чувственное сознание знает поэтому этот объект только как *сущее*, как *нечто*, как *существующую вещь*, как *единичное* и т. д. По содержанию оно является самым богатым, но по мыслям оно самое бедное. Его богатое наполнение составляют определения чувства; они представляют собой *материал* сознания (§ 414), субстанциальное и качественное, то, что в антропологической сфере *есть* душа и что она находит *внутри себя*. Рефлексия души в себя, я,

отделяет от себя этот материал и прежде всего дает ему определение *бытия*. — Пространственная и временная единичность, *здесь и теперь*, которую в *Феноменологии духа*, стр. 25 и сл., я определил как предмет чувственного сознания, — все это относится собственно к созерцанию. Объект здесь следует брать прежде всего только по тому отношению, которое он имеет к *сознанию*, а именно как нечто для него *внешнее*, но отнюдь еще не как нечто внешнее в нем самом или как то, что должно быть определено как вне-себя-бытие.

Прибавление. Первая из упомянутых в предшествующем параграфе трех ступеней развития *феноменологического духа*, — именно *сознание*, — сама содержит в себе *три* ступени:

- 1) *чувственного*
- 2) *воспринимающего* и
- 3) *рассудочного* сознания.

В этой последовательности раскрывается некоторый логический прогресс.

1) Первоначально объект есть совершенно *непосредственный*, *сущий* объект, — таковым он является для *чувственного* сознания. Но эта *непосредственность* не содержит в себе никакой истины; от нее следует перейти дальше к *существенному* бытию объекта.

2) Если *сущность* вещей становится предметом сознания, то это уже более не *чувственное*, но *воспринимающее* сознание. На этой стадии *единичные* вещи ставятся в отношение к *всеобщему*, — но именно только *ставятся в отношение*; здесь поэтому не осуществляется еще никакого *истинного единства* единичного и всеобщего, но лишь *смешение* обеих этих сторон. В этом заключается противоречие, которое ведет дальше к *третьей* ступени сознания, а именно

3) к *рассудочному* сознанию, где оно и находит свое разрешение, поскольку здесь предмет низводится или возвышается до явления некоторого для себя *сущего внутреннего существа*. Такое явление есть *живое существо*. С момента рассмотрения этого живого и загорается *самосознание*; ибо в живом существе *объект* превращается в нечто *субъективное*, — сознание открывает тут само себя как *существенное* предмета, рефлектирует себя из предмета в себя, становится предметным для самого себя.

После этого общего обзора трех ступеней развития сознания обратимся теперь прежде всего к

чувственному сознанию

Это последнее отличается от других родов сознания не тем, что только в нем один объект доходит до меня посредством *чувств*, но скорее тем, что на стадии этого сознания объект, —

будь он внешний или внутренний, — не имеет еще никакого другого *мысленного определения*, кроме того, чтобы, во-первых, вообще *быть* и, во-вторых, *по отношению ко мне* быть некоторым *самостоятельным другим*, чем-то *рефлектированным в себя*, некоторым *единичным* по отношению ко мне как к *единичному*, *непосредственному*. *Особое содержание* чувственного, например запах, вкус, цвет и т. д., относится, как мы видели в § 401, к области *ощущения*. Но своеобразная *форма* чувственного, — *быть для-самого-себя-внешним*, разъединение частей в *пространстве* и во *времени*, — представляет собой, как мы увидим в § 448, постигнутое *созерцанием* определение объекта, так что для *чувственного* сознания как такового сохраняет значение только упомянутое выше мысленное определение, в силу которого многообразное обособленное содержание ощущений собирается в некоторое вне меня сущее единство. Это единство на этой стадии познается мною непосредственно, разрозненно, случайно попадает в данный момент в мое сознание и потом снова из него исчезает, — вообще, как по своему существованию, так и по своему характеру, является для меня чем-то данным, следовательно, чем-то таким, о чем я не знаю, откуда оно приходит, почему оно имеет именно эту определенную природу, а также является ли оно истинным.

Из этой краткой характеристики природы *непосредственного* или *чувственного* сознания ясно, что по отношению к себе-и-для-себя *всеобщему* содержанию *права, нравственности и религии* оно является безусловно неподходящей, искажающей такое содержание формой, так как в этом сознании абсолютно необходимому, вечному, бесконечному, внутреннему придается вид чего-то конечного, разрозненного, себе-самому-внешнего. Поэтому, если в новое время хотели признать возможность только *непосредственного* знания бога, то при этом ограничивали себя знанием, которое в состоянии высказать о боге только то, что он *есть*, — что он существует *вне нас*, — и что для ощущения он кажется обладающим такими-то и такими-то свойствами. Такое сознание не достигает ничего большего, как только хвастовства, выдающего себя за религиозное, и важничания своими случайными воззрениями относительно природы потустороннего для него божественного начала.

§ 419

Чувственное, как нечто, превращается в *другое*; рефлексия такого *нечто* в себя, *вещь*, имеет много свойств и, в качестве единичного, обладает в своей непосредственности *многообразными предикатами*. *Множественное единичное* чувственности становится поэтому чем-то *широким* — многообразием *отношений, рефлексивных определений и всеобщностей*. Все это суть логические определения, полагаемые *мыслящим существом*, т. е. в данном случае «я».

Но, существуя для этого последнего в качестве являющегося, предмет и претерпел такие изменения. В этом определении предмета чувственное сознание есть *восприятие*.

Прибавление. Содержание чувственного сознания *диалектично* в самом себе. Оно должно быть *определенным* единичным; но тем самым оно не есть уже одно единичное, но всякое вообще единичное; и как раз, — поскольку единичное содержание *исключает* из себя другое, — оно вступает в отношение к другому, проявляется как *выходящее за пределы самого себя*, как зависимое от другого, как опосредствованное этим другим, как внутри себя содержащее это другое. *Ближайшей истиной непосредственно единичного* является, следовательно, его *отнесенность* к другому. Определения этого отношения к другому составляют то, что называется *определениями рефлексии*, а сознание, постигающее эти определения, есть *восприятие*.

β) ВОСПРИЯТИЕ

§ 420

Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится *воспринять* предмет в его *истине*, не как только непосредственный, но как опосредствованный, рефлексированный в себя и всеобщий. Этот предмет представляет собой поэтому соединение чувственных и расширенных мысленных определений конкретных отношений и связей. Тем самым тождество сознания с предметом не есть уже только абстрактное тождество *достоверности*, но тождество *определенное, знание*.

★ Ближайшая ступень сознания, на которой *кантовская философия* постигает дух, есть *восприятие*, составляющее вообще отправную точку зрения нашего *обыкновенного сознания*, а также, в большей или меньшей мере, и *наук*. При этом исходят от чувственных достоверностей отдельных аперцепций или наблюдений, возводимых в степень истины будто бы тем, что их рассматривают в их взаимном отношении друг к другу, размышляют о них, вообще тем, что они сообразно определенным категориям превращаются в нечто одновременно необходимое и всеобщее, становятся *опытом*.

Прибавление. Хотя *восприятие* исходит из наблюдения чувственного материала, оно все же на нем не останавливается, — не ограничивается, как известно, данными ощущениями обоняния, вкуса, зрения, слуха и осязания, — но с необходимостью переходит, далее, к тому, чтобы поставить чувственное в отношение к непосредственно не наблюдаемому *всеобщему*, — все разрозненное познать в его внутренней связности в нем самом, — например,

в *силе* объединить все ее обнаружения и отыскать существующие между единичными вещами отношения и опосредствования. Поэтому в то время как *чисто чувственное* сознание только *предъявляет* нам вещи, — т. е. показывает их нам лишь в их непосредственности, — *восприятие*, напротив, постигает связь вещей — делает очевидным то, что если данные обстоятельства имеются налицо, то вот что отсюда следует, и, таким образом, начинает *раскрывать* перед нами вещи как *истинные*. Это *раскрытие*, однако, является еще недостаточным, не последним. Ибо то, при помощи чего нечто в этом должно быть раскрыто, само есть нечто *предположенное*, следовательно, *нуждающееся в подтверждении*; так что в этой области приходится продвигаться от *предположения* к *предположению*, так что получается *бесконечный прогресс*. — На этой ступени стоит *опыт*. Все должно быть *познано на опыте*. Но если речь должна идти о *философии*, то от упомянутого эмпирического подтверждения, остающегося связанным с некоторыми предпосылками, необходимо подняться до доказательства *абсолютной необходимости* вещей.

Впрочем, уже в § 415 было сказано, что развитие сознания проявляется как изменение определений его объекта. Относительно этого пункта здесь можно упомянуть еще о том, что, поскольку воспринимающее сознание снимает *единичность* вещей, *идеально* полагает ее и тем самым отрицает *внешность* отношения предмета к «я», постольку «я» входит внутрь себя самого, само приобретает более *внутренний характер*; однако сознание рассматривает это *вхождение в самого себя* как углубление в объект.

§ 421

Это соединение единичного и всеобщего есть смешение, потому что единичное продолжает быть лежащим в *основании* бытием, в корне отличным от всеобщего, к которому оно в то же время поставлено в отношение. Это соединение есть поэтому многостороннее противоречие — всех вообще *единичных* вещей чувственной аперцепции, долженствующих составлять *основание* всеобщего опыта, и *всеобщности*, которая, собственно, и есть сущность и основание; *единичности*, представляющей собой *самостоятельность*, взятую в ее конкретном содержании, и многообразных *свойств*, которые, являясь свободными от упомянутой отрицательной связи и друг от друга, скорее, представляют собой самостоятельные *всеобщие материи* (см. § 123 и след.) и т. д. Сюда, собственно, относится противоречие конечного, проходящее через все формы логических сфер, но находящее себе наиболее конкретное выражение в том, что нечто определено как *объект* (§ 194 и след.).

γ) РАССУДОК

§ 422

Ближайшая *истина* восприятия состоит в том, что предмет есть скорее *явление* и его рефлексия-в-себя есть для-себя-сущее *внутреннее* и всеобщее. Сознание этого предмета есть *рассудок*. — Только что упомянутое *внутреннее*, с одной стороны, есть *снятое многообразие* чувственного и, таким образом, абстрактное тождество, но, с другой стороны, оно, именно в силу этого, содержит в себе также и многообразие, но в качестве *внутреннего простого различия*, которое в смене явлений остается тождественным самому себе. Это простое различие есть царство *законов* явления, их спокойное всеобщее отображение.

Прибавление. Отмеченное в предшествующем параграфе противоречие получает свое первое разрешение через то, что самостоятельные друг по отношению к другу и по отношению к внутреннему единству каждой отдельной вещи многообразные определения чувственного низводятся до *явления для-себя-сущего внутреннего существа*, и предмет тем самым из противоречия своей *рефлексии в себя* и своей *рефлексии в другое* развивается далее до существенного отношения *себя к самому себе*. Поскольку, однако, сознание от *наблюдения непосредственной единичности* и от *смешения единичного и всеобщего* возвышается до постижения *внутреннего существа* предмета и, следовательно, определяет предмет таким же способом, как и «я», постольку оно становится *рассудочным* сознанием. Лишь в этом, только что упомянутом нечувственном внутреннем существе рассудок рассчитывает постигнуть истинное. Первоначально, однако, это внутреннее существо есть нечто *абстрактно тождественное, неразличенное внутри самого себя*; — с таким внутренним существом мы имеем дело в категории *силы* и *причины*. Напротив, *подлинно* внутреннее существо должно быть характеризуемо как *конкретное, различенное внутри самого себя*. Понятое так, оно есть то самое, что мы называем *законом*. Ибо сущность закона, — все равно относится ли этот последний к внешней природе или к нравственному миропорядку, — состоит в *неразрывном единстве, в необходимой внутренней связи различных* определений. Так, закон с необходимостью связывает с *преступлением наказание*; преступнику это последнее может, правда, казаться чем-то ему чуждым; однако, в понятии преступления по самому существу подразумевается уже его противоположность, наказание. Равным образом — что касается внешней природы, — то, например, закон движения планет, согласно которому, как известно, квадраты времен их обращения относятся друг к другу, как кубы их расстояний, должен быть понят как внутреннее необходимое единство различных определений.

Это единство постигается, конечно, только спекулятивным мышлением *разума*, но в многообразии явлений оно открывается уже *рассудочным* сознанием. Законы суть определения рассудка, внутренне присущего самому миру; поэтому рассудочное сознание находит в них свою же собственную природу и тем самым становится предметным для самого себя.

§ 423

Закон, который ближайшим образом есть отношение всеобщих, пребывающих определений, имеет свою необходимость в себе самом, поскольку его различие есть внутреннее различие; любое из его определений, не будучи внешне отличным от другого, само непосредственно содержится в другом. Но внутреннее различие оказывается, таким образом, как раз тем, что оно есть поистине, т. е. различием в самом себе, или *различием, которое не есть различие*. — В этом определении формы вообще, сознание *в себе*, содержащее, как таковое, *самостоятельность* противоречащих друг другу субъекта и объекта, исчезло; «я», в качестве высказывающего суждения, имеет предмет, который от него не отличен — *самого себя*, — *самосознание*.

Прибавление. То, что в предшествующих параграфах было сказано о *внутреннем различии*, составляющем сущность закона — именно что это различие есть *различие, которое собственно не есть различие*, — в такой же мере справедливо и для различия, существующего в предметном для самого себя «я». Как закон не есть нечто различенное только в отношении чего-то *другого*, но нечто различенное *внутри себя самого*, нечто в своем различии тождественное с собой; так то же самое справедливо и относительно «я», знающего самого себя, имеющего своим предметом самого себя. Поскольку поэтому сознание, в качестве *рассудка*, имеет знание о *законах*, постольку оно находится в отношении к некоторому предмету, в котором «я» вновь находит противополож (Gegenbild) своей собственной самости и тем самым обнаруживает непосредственную тенденцию развиться до *самосознания как такового*. Так как, однако, уже в прибавлении к § 422 было указано, что *чисто рассудочное* сознание не поднимается еще до того, чтобы *понять* имеющееся в законе единство различных определений, т. е. из одного из этих определений диалектически развить ему противоположное, то это единство остается еще для сознания, о котором здесь идет речь, чем-то мертвым, следовательно, с *деятельностью «я» не согласующимся*. В *живом* существе, напротив, сознание созерцает *процесс* самого полагания и снятия различных определений, воспринимает, что различие *не есть* различие, т. е., что оно не есть различие абсолютно-прочное. Ибо жизнь есть то *внутреннее*, которое не

остается только *абстрактно* внутренним, но всецело переходит в свое *обнаружение*; оно есть то через отрицание непосредственного, внешнего получающееся *опосредствованное*, которое само это опосредствование снимает до *непосредственности*, — *чувственное, внешнее* и в то же время безусловно *внутреннее* существование, — *материальное*, в котором *внеположность* частей оказывается *снятой*, а единичное низведенным до чего-то *идеального*, до *момента*, до *звена* в целом. Коротко говоря, жизнь должна быть понята как *самоцель*, как *цель*, которая в себе самой имеет свое *средство*, как целокупность, в которой каждое звено, отличное от другого, есть одновременно и цель и средство. На основе сознания этого *диалектического*, этого *живого* единства различного воспламеняется поэтому *самосознание*, — сознание для себя самого предметного, следовательно, в себе самом различного простого *идеального* — знание об *истине природного*, о «я».

б.

САМОСОЗНАНИЕ

§ 424

Истина сознания есть *самосознание*, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой (он — мое представление), поэтому в знании о нем я имею знание о себе. — Выражение самосознания есть «я» = «я»; *абстрактная свобода*, чистая идеальность. — В таком виде самосознание не имеет реальности, ибо оно само, будучи своим *предметом*, в то же время и не есть таковой предмет, ибо не существует никакого различия между этим предметом и им самим.

Прибавление. В выражении «я» = «я» высказан принцип абсолютного *разума* и *свободы*. Свобода и разум состоят в том, что я возвышаюсь до формы «я» = «я», что я все познаю как *принадлежащее мне*, как «я», что каждый объект я постигаю как звено в системе того, что есть я сам, — коротко говоря, что в *одном и том же* сознании я имею и «я» и *мир*, в мире снова нахожу себя и, наоборот, в моем сознании имею то, что *есть*, что имеет *объективность*. Это единство «я» и объекта, образующее принцип духа, существует, однако, первоначально только *абстрактным* образом в *непосредственном* самосознании и познается только *нами*, рассматривающими, но еще не самим самосознанием. Непосредственное самосознание еще не имеет своим предметом «я» = «я», а только «я», — оно поэтому свободно только *для нас*, а не *для самого себя*, — оно еще не знает о своей свободе и содержит в себе только ее *основу*, но еще не подлинно *действительную* свободу.

§ 425

Абстрактное самосознание есть *первое* отрицание сознания, поэтому оно еще обременено внешним объектом, формально говоря, своим отрицанием. Тем самым оно одновременно есть и предшествующая ступень, сознание, и является противоречием себе в качестве самосознания и себе же в качестве сознания. Поскольку это последнее и отрицание вообще в «я» = «я» в себе уже снято, постольку оно, как достоверность в себе самом по отношению к объекту, есть *влечение* полагать то, что оно есть в себе, другими словами, сообщать абстрактному знанию о себе содержание и объективность и, наоборот, себя освобождать от своей чувственности, снимать данную объективность и полагать ее тождественной с собой; и то и другое есть одно и то же; отождествление своего сознания и самосознания.

Прибавление. Недостаток *абстрактного самосознания* состоит в том, что это абстрактное самосознание и *сознание* в отношении друг друга представляют собою еще *две разные вещи*, что они еще не уравнили взаимно друг друга. — В *сознании* мы видим громадное *различие «я»* — этого совершенно *простого*, с одной стороны, и бесконечного *многообразия мира* — с другой. Эта здесь еще не достигающая действительного опосредствования противоположность «я» и мира составляет *конечность* сознания. — Напротив, *самосознание* имеет свою конечность в своем еще совершенно *абстрактном тождестве с самим собой*. В «я» = «я» непосредственного самосознания имеется налицо только *долженствующее быть*, но еще не *положенное*, еще не *действительное* различие.

Этот разлад между самосознанием и сознанием и образует *внутреннее* противоречие *самосознания* с самим собой, ибо самосознание есть в то же время и ближайшая предшествующая ему ступень, — *сознание*, следовательно, противоположность самому себе. В самом деле, так как абстрактное самосознание есть только *первое*, следовательно, еще только *условное* отрицание непосредственности сознания, а еще не *абсолютная* отрицательность, т. е. отрицание только что упомянутого отрицания, образующее *бесконечное утверждение*, — то и само оно имеет еще форму чего-то *сущего, непосредственного*, чего-то — вопреки или, скорее, как раз благодаря *своей чуждой всяких различий внутренней природе* — еще *заполненного внешностью*; оно содержит поэтому отрицание не только *внутри себя*, но и *вне себя*, как *внешний* объект, как «не-я», — и именно вследствие этого есть *сознание*.

Отмеченное здесь противоречие должно быть разрешено, и это происходит *таким* образом, что самосознание, которое имеет своим предметом себя как сознание, как «я», развивает *простую идеальность «я»* до *реального различия* и тем самым, снимая свою

одностороннюю субъективность, дает себе *объективность*, — процесс, тождественный с противоположным процессом, посредством которого *объект* также *субъективно* полагается «я», погружается во внутреннее существо самости и, таким образом, уничтожается существующая в сознании зависимость «я» от внешней реальности. Так самосознание достигает того, что имеет сознание не *наряду* с собой, не внешне только с ним связано, но действительно проникает его собой и в качестве растворенного содержит его внутри себя самого.

Чтобы достигнуть этой цели, самосознание должно пройти *три* ступени развития.

1) *Первая* из этих ступеней раскрывает перед нами непосредственное, просто с самим собой тождественное, и в то же время, — в противоречии с этим, — отнесенное к внешнему объекту, *единичное самосознание*. — Будучи так определено, самосознание есть достоверное знание о себе самом как о сущем, в сопоставлении с которым предмет обладает определением только чего-то мнимо самостоятельного, в действительности же ничтожного, — оно есть *возжделующее самосознание*.

2) На *второй* ступени объективное «я» получает определение *другого «я»*, и таким образом возникает отношение *одного самосознания к другому самосознанию*, а между ними обоими возникает *процесс признания*. Здесь самосознание не есть уже более *единичное* самосознание, но в нем начинается осуществляться соединение *единичности и всеобщности*.

3) Поскольку далее снимается *инобытие* противопоставленных друг другу самостей и эти самости в своей самостоятельности все же делаются тождественными друг с другом, — постольку выступает *третья* из названных ступеней — *всеобщее самосознание*.

а) ВОЖДЕЛЕНИЕ

§ 426

Самосознание в своей непосредственности есть нечто *единичное* и представляет собой *возжделение* — противоречие его абстракции, которая должна быть объективной, или его непосредственности, которая имеет вид внешнего объекта и должна быть субъективной. По отношению к достоверности самого себя, возникшей из снятия сознания, объект должен быть определен как нечто ничтожное, а в отношении самосознания к объекту в качестве столь же ничтожной должна быть определена абстрактная идеальность самосознания.

Прибавление. Как уже было указано в прибавлении к предшествующему параграфу, *возжделение* есть та форма, в которой само-

сознание проявляется на *первой* ступени своего развития. Вождение здесь, во второй главной части учения о субъективном духе, еще не имеет никакого дальнейшего определения, кроме определения его как *влечения*, поскольку это последнее, не получив еще определения со стороны *мышления*, направлено на *внешний* объект, в котором оно ищет своего удовлетворения. Но что определенное таким образом влечение существует в самосознании, — необходимость этого заключается в том, что самосознание (как мы равным образом уже отметили это в прибавлении к предыдущему параграфу) есть вместе с тем и ближайшая предшествующая ему ступень, именно сознание, и что оно знает об этом внутреннем противоречии. Где нечто тождественное с самим собой носит в себе противоречие и проникнуто чувством своего в-себе-сущего тождества с самим собой, равно как и противоположным чувством своего внутреннего противоречия, — там с необходимостью выступает *влечение* снять это противоречие. Неживое не имеет никакого влечения, потому что оно не в состоянии перенести противоречия и погибает, если нечто по отношению к нему другое в него проникает. Напротив, все одушевленное и дух необходимо имеют влечение, так как ни душа, ни дух не могут существовать, не имея внутри себя противоречия, не чувствуя или не зная его. Но в *непосредственном* и потому *природном, единичном, исключаящем* самосознании противоречие, как уже было указано выше, имеет *ту* форму, что самосознание, — коего понятие состоит в том, чтобы выражать отношение *к самому себе*, быть «я» = «я», — имеет в то же время отношение еще к некоторому *непосредственному* другому, положенному не идеально, к *внешнему* объекту, к *не-я*, и есть нечто *для самого себя* внешнее, ибо оно, — хотя *в себе* и есть целокупность, единство субъективного и объективного, — ближайшим образом существует, однако, как нечто одностороннее, как только субъективное, лишь через удовлетворение вождения достигающее того, чтобы быть *в себе и для себя* целокупностью. — Несмотря, однако, на это внутреннее противоречие, самосознание продолжает оставаться абсолютно уверенным в себе, ибо оно знает, что непосредственный внешний объект не обладает никакой истинной реальностью, а есть, скорее, по отношению к субъекту нечто ничтожное, лишь мнимо самостоятельное, в действительности же нечто такое, что не заслуживает и не может существовать самостоятельно, но должно погибнуть под действием реальной силы субъекта.

§ 427

Поэтому самосознание, взятое *в себе*, знает себя в предмете, который в этой связи соответствует влечению. В отрицании обоих односторонних моментов как собственной деятельности «я»

и осуществляется для последнего это тождество. Предмет не в состоянии оказать этой деятельности никакого противодействия, как нечто в себе и для самосознания лишенное самостности; диалектика снятия себя, составляющая его природу, существует здесь как упомянутая выше деятельность «я». Данный объект полагается здесь в такой же мере субъективно, в какой субъективность теряет свою односторонность и становится для себя объективной.

Прибавление. Самосознающий субъект знает себя как такого, который *в себе тождественен* с внешним объектом, — знает, что этот последний содержит в себе *возможность* удовлетворения вожделения, что предмет, следовательно, *соответствует* вожделению и что именно вследствие этого вожделение и возбуждается предметом. Отношение к объекту является поэтому для субъекта необходимым. Субъект усматривает в объекте свой *собственный недостаток*, свою собственную односторонность, — видит в объекте нечто принадлежащее к его собственной сущности и, тем не менее, ему нехватющее. Самосознание может снять это противоречие, ибо оно есть не бытие, а абсолютная деятельность; и оно действительно снимает его, поскольку овладевает предметом, только выдающим себя за самостоятельный, — удовлетворяет себя, пожирая его, и сохраняет себя в этом процессе, так как оно — самоцель. Объект должен при этом погибнуть, ибо оба — субъект и объект — суть здесь непосредственные начала, а таковые не могут составлять единства иначе, как только *так*, что непосредственность — и притом *ближайшим образом* непосредственность лишенного самости объекта — отрицается. Вследствие удовлетворения вожделения полагается в-себе-сущая тождественность субъекта и объекта, односторонность же субъективности и мнимая самостоятельность объекта оказываются снятыми. Поскольку, однако, предмет уничтожается испытывающим вожделение самосознанием, постольку он может казаться подчиняющимся действию совершенно чуждой силы. Но это только видимость. Ибо непосредственный объект должен снять себя по своей *собственной* природе, по своему *понятию*, так как в своей *единичности* он не соответствует *всеобщности* своего понятия. Самосознание есть *являющееся* понятие самого объекта. В уничтожении предмета самосознанием он погибает поэтому от действия на него силы его собственного понятия, *только внутренне ему присущего* и именно в силу этого *только как бы извне* к нему приводящего. — Так объект полагается субъективно. Но этим снятием объекта субъект, как уже было указано, снимает также и свой собственный недостаток, свое распадение на безразличное «я» = «я» и на «я», отнесенное к внешнему объекту, и в такой же мере придает своей субъективности объективность, в какой и свой объект делает субъективным.

§ 428

Продуктом этого процесса является то, что «я» смыкается с самим собой и, получая таким образом *для себя* удовлетворение, становится действительным. С внешней стороны оно, в этом возврате в себя, ближайшим образом остается определенным в качестве *единичного* и сохраняется как таковое, потому что относится к бессамостному объекту лишь отрицательно, и этот последний, таким образом, поглощается. Вожделение в своем удовлетворении является, таким образом, вообще *разрушающим*, а по своему содержанию *себялюбивым*; и так как удовлетворение совершается лишь в единичном, а это последнее преходяще, то в удовлетворении зарождается новое вожделение.

Прибавление. Отношение вожделения к предмету есть безусловно еще отношение себялюбивого *разрушения*, а не отношение *создания*. Поскольку самосознание относится к предмету как *созидательная* деятельность, постольку этот последний только в самосознании получает приобретающую в нем *прочное существование форму* субъективности, сохраняясь, однако, по своему веществу. Напротив, через удовлетворение охваченного вожделением самосознания, — поскольку оно еще не обладает силой переносить другое как независимое, — самостоятельность объекта разрушается; так что форма субъективного не достигает в нем никакой устойчивости.

Но подобно предмету вожделения и само оно и его *удовлетворение* необходимо есть нечто *единичное, преходящее*, уступающее место вожделению, просыпающемуся все с новой силой. Это есть объективирование, постоянно остающееся в противоречии со *всеобщностью* субъекта и тем не менее, вследствие чувствуемого недостатка непосредственной субъективности, все снова пробуждаемое, *никогда* не достигающее своей цели абсолютно, но приводящее лишь к *прогрессу в бесконечность*.

§ 429

Однако чувство самого себя, возникающее у «я» в процессе удовлетворения, с внутренней стороны или *в себе* не остается в абстрактном *для-себя-бытии* или в своей *единичности*, но в качестве отрицания *непосредственности* и единичности результат этого отрицания содержит в себе определение *всеобщности* и *тождества* самосознания со своим предметом. Суждение или разделение (Diremtion) этого самосознания есть сознание *свободного* объекта, в котором «я» имеет знание о себе самом, как о «я», но так, что и это знание все еще остается вне его.

Прибавление. С *внешней* стороны непосредственное самосознание, как уже было отмечено в прибавлении к предшествующему параграфу, остается во власти продолжающейся в бесконечность

скучной смены вожделения и его удовлетворения, во власти субъективности, из своей объективности постоянно снова впадающей в самое себя. Напротив, с *внутренней* стороны, или по *понятию*, самосознание, через снятие своей субъективности и внешнего предмета, подвергло отрицанию свою собственную непосредственность, установку вожделения, — посредством определения инобытия противопоставило себя самому себе, *другое* наполнило своим «я», из чего-то *бессамостного* сделало его *свободным и самостоятельным* объектом, некоторым *другим «я»*, — тем самым противопоставило себя самому себе, в качестве *различенного от себя «я»*, но именно этим и возвысилось над себялюбием только разрушающего вожделения.

β) ПРИЗНАЮЩЕЕ САМОСОЗНАНИЕ

§ 430

Это есть самосознание для самосознания, прежде всего *непосредственно*, как *другое для другого*. Я созерцаю в нем самого себя как «я»; но и в самом себе я опять-таки созерцаю непосредственно наличный, в качестве «я» абсолютно по отношению ко мне самостоятельный, другой объект. Снятие *единичности* самосознания было *первым* снятием; этим самосознание определено только как *особенное*. Это противоречие порождает влечение *показать* себя в качестве свободной самости и для другого *быть налицо* в качестве такового, — процесс *признания*.

Прибавление. Отмеченная в заглавии предыдущего параграфа *вторая* ступень развития самосознания имеет с самосознанием, образующим *первую* ступень его развития и еще находящимся во власти *вожделения*, прежде всего общее для них определение *непосредственности*. В этом определении заключается огромное противоречие, а именно, что так как «я» есть совершенно *всеобщая*, абсолютно-непрерывная, *никакой границей не прерванная*, для *всех* людей *общая сущность*, то обе связанные здесь друг с другом самости образуют *единое тождество*, так сказать, один свет и, тем не менее, в то же время представляют собой *два «я»*, (*Zweie*), которые, в совершенной *косности* и *недоступности* друг для друга, существуют каждое, как нечто *в себя рефлексированное*, от другого абсолютно *различенное* и *непроницаемое* для него.

§ 431

Это противоречие есть *борьба*; ибо я не могу знать себя в другом, как самого себя, поскольку *другое* есть для меня непосредственное *другое* наличное бытие; я поэтому стремлюсь снять эту его непосредственность. Точно так же и «я» не может быть признано как непосредственное, но признается лишь, поскольку я сам

снимаю в себе свою непосредственность и через это даю моей свободе наличное бытие. Но эта непосредственность есть в то же время телесность самосознания, в которой оно, как в своем внешнем знаке и орудии, имеет *чувство самого себя*, равно как и свое бытие *для других*, и свое опосредствующее с ними отношение.

Прибавление. Более точная форма противоречия, указанного в прибавлении к предшествующему параграфу, состоит в том, что оба, находящиеся в отношении друг к другу, самосознающие субъекта, — потому именно, что они имеют непосредственное наличное бытие, — суть *природные, телесные субъекты*, существуют, следовательно, в виде вещи, подчиненной *чужой силе*, и, в качестве такой *вещи*, вступают в соприкосновение друг с другом, но в то же время являются, однако, безусловно *свободными* и не должны обходиться друг с другом, как с чем-то только данным в *непосредственном наличном бытии*, как с чем-то только *природным*. Для преодоления этого противоречия необходимо, чтобы обе противостоящие друг другу самости в своем *наличном бытии*, в своем *бытии-для-другого* полагали бы себя как *то* и взаимно признавали бы себя за *то*, что они есть *в себе*, по самому своему понятию, — именно не только за *природные*, но и за *свободные* существа. Только *так* осуществляется *истинная свобода*, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается за свободного. Эта свобода *одного* в *другом* соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, *потребность* и *нужда* сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге. Но это не может произойти до тех пор, пока они остаются во власти своей непосредственности, своей природности, ибо эта последняя есть как раз то, что разобщает их друг с другом и препятствует им быть друг в отношении друга свободными. Свобода требует поэтому того, чтобы самосознающий субъект и своей природности не давал проявиться и природности других тоже не терпел бы, но чтобы, напротив, относясь равнодушно к наличному бытию, в отдельных непосредственных отношениях с людьми, он и свою и чужую жизнь ставил бы на карту для достижения свободы. Только посредством *борьбы*, следовательно, может быть завоевана свобода; однако заверения в том, что обладаешь свободой, для этого недостаточно; только тем, что человек как себя самого, так и других подвергает *смертельной опасности*, он доказывает на этой стадии свою способность к свободе.

§ 432

Борьба за признание идет, следовательно, на жизнь и смерть, каждое из обоих самосознаний подвергает *опасности* жизнь другого и само подвергается ей; но только как *опасности*; ибо точно

в такой же мере каждое самосознание направлено и на сохранение жизни, как наличного бытия своей свободы. Смерть одного, разрешающая противоречие, с одной стороны, абстрактным и потому грубым отрицанием непосредственности, оказывается, таким образом, с существенной стороны — со стороны имеющегося налицо признания, которое тоже при этом снимается, — новым противоречием, и притом более глубоким, чем первое.

Прибавление. Абсолютное доказательство свободы в борьбе за признание есть *смерть*. Уже одним тем, что борющиеся идут на смертельную опасность, они полагают как нечто отрицательное свое с той и другой стороны данное природное бытие, доказывая, что они рассматривают его как нечто незначительное. Смертью же природность фактически отрицается, и тем самым разрешается ее противоречие с духовным, с «я». Это разрешение является тем не менее лишь совершенно *абстрактным*, — имеет только *отрицательный*, а не *положительный* характер. Ибо, если из двух людей, борющихся друг с другом за свое взаимное признание, хотя бы один погибает, то никакого признания не осуществляется, — тогда оставшийся в живых столь же мало, как и мертвый, существует в качестве признанного. Вследствие смерти возникает, следовательно, новое, еще большее противоречие, состоящее в том, что те, кто доказал борьбой свою внутреннюю свободу, не достигли тем не менее никакого признанного наличного бытия своей свободы.

Чтобы предотвратить возможные недоразумения касательно только что изложенной ступени развития, мы еще должны здесь заметить, что борьба за признание в только что приведенной, доведенной до крайности форме может иметь место только в *естественном состоянии*, когда люди существуют только как *единичные существа*, и, напротив, совершенно чужда гражданскому обществу и государству, так как тут то самое, что является результатом упомянутой борьбы, — именно факт признания, — уже есть налицо. Ибо, хотя государство также может *возникнуть* вследствие *насилия*, но держится оно тем не менее не на нем; в своем проявлении сила вызвала к существованию лишь нечто в-себе-и-для-себя-правомерное — законы, конституцию. В государстве дух народа, — нравы, законы, — являются господствующим началом. Здесь человека признают и с ним обращаются как с *разумным* существом, как со *свободным*, как с *личностью*; и каждый отдельный человек со своей стороны делает себя достойным этого признания тем, что, преодолевая природность своего самосознания, повинует *всеобщему*, *в-себе-и-для-себя-сущей воле, закону*, — следовательно, по отношению к другим ведет себя так, как *надлежит вести себя всем*, — признает их за то, чем сам хотел бы быть признанным, т. е. за свободного человека, за личность. В государстве гражданин получает подобающую ему честь благодаря должности, на которую он поставлен,

благодаря профессии, которой он занимается, и благодаря любой другой своей трудовой деятельности. Его честь получает вследствие этого субстанциальное, всеобщее, объективное, от пустой субъективности уже не зависящее содержание. В естественном состоянии, в котором индивидуумы, — каковы бы они ни были и что бы они ни делали, — хотят силой вынудить для себя признание, ничего подобного еще нет.

Из всего только что сказанного явствует, однако, что с борьбой за признание, составляющей необходимый момент в развитии человеческого духа, отнюдь не следует смешивать *поединок*. Последний ни относится, как это справедливо для первой, к естественному состоянию людей, но к уже более или менее развернутой форме гражданского общества и государства. Свое подлинное всемирно-историческое место поединок занимает в системе феодализма, которая должна была быть правовым состоянием, но была им лишь в весьма малой степени. Тут рыцарь хотел, — что бы он с своей стороны ни совершил, — считаться человеком, который ни в чем не уронил своего достоинства, остался совершенно незапятнанным. Это и должен был доказать поединок. Хотя кулачное право и было введено здесь в известные рамки, оно все же своей абсолютной основой имело себялюбие; осуществлением его давалось поэтому не доказательство разумной свободы и действительно государственно-гражданской чести, но, скорее, доказательство грубости и часто бесстыдства чувства, притязającego, вопреки своей порочности, на внешние почести. У античных народов мы не встречаем поединка, ибо формализм пустой субъективности — стремление субъекта придать известный вес своей непосредственной единичности — был им совершенно чужд; свою честь они полагали исключительно в прочном единстве их с тем нравственным отношением, которым является государство. Что же касается современных нам государств, то в них поединок едва ли можно считать за что-либо иное, чем только за *искусственный* возврат к грубости средневековья. Правда, в военных кругах прежнего времени поединок еще мог иметь *тот* более или менее разумный смысл, что индивидуум хотел им доказать, что имеется более возвышенная цель, чем давать себя убивать за деньги.

§ 433

Поскольку *жизнь* столь же существенна, как и *свобода*, постольку борьба заканчивается в качестве *одностороннего* отрицания прежде всего тем неравенством, что один из борющихся предпочитает жизнь, сохраняет себя в качестве единичного самосознания, но отказывается при этом от требования признания себя другим, другой же, напротив, крепко держится за свое отношение

к самому себе и признается первым из борющихся, как подчиненным ему, — *отношение господства и рабства*.

★ Борьба за признание и подчинение власти господина есть *явление*, из которого произошла совместная жизнь людей, как начало *государства*. *Насилие*, составляющее основание этого явления, не есть еще поэтому основание *права*, но лишь *необходимый* и *правомерный* момент в переходе от *состояния* самосознания, погруженного в вожделение и единичность, к состоянию всеобщего самосознания. Это насилие есть внешнее или *являющееся начало* государств, а не их *субстанциальный принцип*.

Прибавление. Отношение господства и рабства содержит в себе лишь *относительное* снятие противоречия между *рефлектированной* в себя особенностью и *взаимным тождеством* различных, обладающих самосознанием субъектов. Ибо в этом отношении непосредственность особенного самосознания снимается пока еще только со стороны раба и, напротив, сохраняется на стороне господина. В то время как природность жизни еще сохраняется здесь и на той и на другой стороне, собственная воля раба отказывается здесь от себя и отдается на волю господина; содержанием воли раба становится теперь цель повелителя, который, со своей стороны, принимает в свое самосознание не волю раба, но лишь заботу о поддержании его природной жизненности; притом так, что в этом отношении *положенное* тождество самосознания отнесенных друг к другу субъектов осуществляется лишь *односторонне*.

Что касается исторической стороны интересующего нас отношения, то здесь можно отметить, что античные народы — *греки* и *римляне* — еще не возвысились до понятия *абсолютной* свободы, ибо они не познали еще того, что *человек как таковой*, — как вот это *всеобщее «я»*, как *разумное* самосознание, — имеет право на свободу. Скорее человек только тогда признавался у них свободным, когда он и *рожден* был в качестве свободного. Свобода определялась у них, следовательно, еще как нечто *природное*. Вот почему в их свободных государствах существовало рабство, и у римлян возникали кровавые войны, в которых рабы пытались добиться для себя свободы, — признания за ними их вечных человеческих прав.

§ 434

Это отношение, с одной стороны, — так как за средством господства, рабом, также должна быть сохранена его жизнь, — есть *общность* потребности и заботы об ее удовлетворении. На место грубого разрушения непосредственного объекта становится приобретение, сохранение и формирование его как того посредствующего, в чем смыкаются обе крайности — самостоятельности и

несамостоятельности; форма всеобщности в удовлетворении потребности есть *длительно-действующее* средство и некоторая, принимающая будущее во внимание и его обеспечивающая предусмотрительность.

§ 435

Во-вторых, согласно различию между рабом и господином, господин в рабе и в его службе имеет наглядное представление значимости своего *единичного* для-себя-бытия; при этом, однако, именно посредством снятия непосредственного для-себя-бытия это снятие выпадает на долю другого. — Однако этот последний, т. е. раб, на службе у своего господина, постепенно полностью теряет свою индивидуальную волю, свою самостоятельность, снимает внутреннюю непосредственность своего вожелания и в этом самоотчуждении и страхе перед господином полагает начало мудрости, — переход к *всеобщему самосознанию*.

Прибавление. Поскольку раб работает на господина, следовательно, не исключительно в интересах своей собственной единичности, постольку его вожелание приобретает *широту*, становится не только вожеланием вот *этого* человека, но содержит в себе в то же время и вожелание *другого*. Соответственно с этим раб возвышается над самостной единичностью своей естественной воли, и постольку стоит по своей ценности выше, чем господин, остающийся во власти своего себялюбия, в рабе созерцающий только свою непосредственную волю и несвободным сознанием раба признанный лишь формальным образом. Упомянутое подчинение себялюбия раба воле господина составляет *начало* истинной свободы человека. Трепет единичной воли, — чувство ничтожности себялюбия, привычка к повиновению, — необходимый момент в развитии каждого человека. Не испытав на самом себе этого принуждения, ломающего своеволие личности, никто не может стать свободным, разумным и способным повелевать. Чтобы стать свободным, чтобы приобрести способность к самоуправлению, все народы должны были поэтому пройти предварительно через строгую дисциплину и подчинение воле господина. Так, например, было необходимо, чтобы, после того как *Солон* дал афинянам свободные демократические законы, *Пизистрат* захватил в свои руки власть, опираясь на которую он и приучил афинян к повиновению этим законам. И лишь после того как повиновение это пустило корни, господство *пизистратидов* стало излишним. И точно так же *Рим* должен был пережить строгое управление царей, которое сломало естественное себялюбие римлян, так что на этой основе могла возникнуть та достойная удивления римская доблесть любви к отечеству, которая готова на всякие жертвы. — Рабство и тирания составляют, следовательно, в истории народов необходимую ступень и тем самым

нечто *относительно* правомерное. В отношении тех, кто остается рабами, не совершается никакой абсолютной несправедливости; ибо кто не обладает мужеством рискнуть жизнью для достижения своей свободы, тот заслуживает быть рабом, и, наоборот, если какой-нибудь народ не только воображает, что он желает быть свободным, но действительно имеет энергичную волю к свободе, тогда никакое человеческое насилие не сможет удержать его в рабстве как в состоянии чисто пассивной управляемости.

Упомянутое рабское повиновение образует, — как сказано, — только *начало* свободы, ибо то, чему при этом покоряется природная единичность самосознания, не есть *в-себе-и-для-себя-сущая*, истинно *всеобщая*, разумная воля, но *единичная*, *случайная* воля *другого* субъекта. Таким образом, здесь выступает только *один* момент свободы — *отрицательность* себялюбивой единичности; наоборот, *положительная* сторона свободы приобретает действительность только тогда, когда, с одной стороны, рабское самосознание, освобождаясь как от единичности господина, так и от своей собственной единичности, постигает *в-себе-и-для-себя-разумное* в его от особенности субъектов независимой *всеобщности* и когда, с другой стороны, самосознание господина, — благодаря *общности* потребностей раба и господина и заботе об их удовлетворении, а также благодаря тому, что господин созерцает предметное снятие непосредственной единичной воли в лице раба, — приводится к тому, чтобы признать это снятие как истинное также и в отношении к себе самому и, сообразно с этим, и свою собственную себялюбивую волю подчинить закону *в-себе-и-для-себя-сущей* воли.

γ) ВСЕОБЩЕЕ САМОСОЗНАНИЕ

§ 436

Всеобщее самосознание есть утверждающее знание себя самого в другой самости, каждая из которых в качестве свободной единичности обладает *абсолютной самостоятельностью*, но, вследствие отрицания своей непосредственности или вожделения, не отличается от другой и представляет собой всеобщее самосознание. Каждая из них объективна и обладает реальной всеобщностью в форме взаимности постольку, поскольку она знает, что признана другой свободной единичностью, а это она знает, поскольку признает другую единичность и знает ее как свободную.

★ Это всеобщее новое проявление самосознания, — понятие, которое в своей объективности знает себя как субъективность,

тождественную с самой собой и потому всеобщую, есть форма сознания *субстанции* каждого существенного вида духовности — семьи, отечества, государства, равно как и всех добродетелей — любви, дружбы, храбрости, чести, славы. — Но это *проявление* субстанциального может быть также и отделено от субстанциального и быть удерживаемо само по себе в мнимой чести, в суетной славе и т. д.

Прибавление. Результат борьбы за признание, полученный благодаря понятию духа, есть *всеобщее самосознание*, образующее *третью* ступень в этой сфере, т. е. то свободное самосознание, по отношению к которому предметное для него другое самосознание не является, — как на *второй* ступени, — *несвободным*, но в *такой же мере самостоятельным*. На этой стадии соотнесенные друг с другом самосознающие субъекты возвысились, следовательно, через снятие их *неодинаковой особенной единичности* до сознания их *реальной всеобщности*, — *всем* им присущей *свободы*, — и тем самым до наглядного представления *определенного тождества их друг с другом*. Господин, противостоящий рабу, не был еще истинно свободным, ибо он еще не видел в другом с полной ясностью самого себя. Только через освобождение раба становится, следовательно, совершенно свободным также и господин. В состоянии этой общей свободы я, рефлектируясь в *себя*, непосредственно рефлектирован в *другом*, и, наоборот, я становлюсь в непосредственное отношение к *самому себе*, относясь к *другому*. Мы имеем поэтому здесь перед собой насильственное разобщение (*Diremption*) духа на различные самости, в-себе-и-для-себя, а также друг по отношению к другу, совершенно свободные, самостоятельные, абсолютно непроницаемые, противодействующие, — и в то же время все-таки тождественные друг с другом и, следовательно, не самостоятельные, не непроницаемые друг для друга, но как бы слитые вместе. Это отношение имеет безусловно *спекулятивный* характер; и когда думают, что спекулятивное есть нечто от нас далекое и непостижимое, то достаточно только рассмотреть содержание упомянутого отношения, чтобы убедиться в совершенной неосновательности этого мнения. Спекулятивное или разумное и истинное заключается в единстве понятия или единстве субъективного и объективного. На данной стадии развития это единство существует с очевидностью. Оно образует субстанцию нравственности — именно семьи, половой любви (здесь это единство имеет форму особенности), любви к отечеству — этого стремления к общим целям и интересам государства, — любви к богу, а также храбрости, когда последняя выражается в готовности жертвовать жизнью за общее дело, и, наконец, также и чести, если последняя имеет своим содержанием не безразличную единичность индивидуума, но нечто субстанциальное, истинно всеобщее.

§ 437

Это единство сознания и самосознания содержит в себе прежде всего единичные личности как отражающиеся друг в друге. Но их различие в этом тождестве есть совершенно неопределенная разность их или, скорее, такое различие, которое не есть различие. Их истина есть поэтому в-себе-и-для-себя сущая всеобщность и объективность самосознания — *разум*.

★ Разум как *идея* (§ 213) выступает здесь перед нами в определении, согласно которому противоположность понятия и реальности вообще, единством чего и является разум, получила здесь более определенную форму для себя существующего понятия, сознания и — в противопоставлении сознанию — внешне имеющегося налицо объекта.

Прибавление. То, что в предшествующем параграфе мы называли *всеобщим самосознанием*, — это в своей истине есть понятие *разума, понятие*, поскольку оно не есть только логическая идея, но существует как идея, развившаяся до самосознания. Ибо, как мы знаем из логики, идея состоит в единстве субъективного, или понятия, и объективности. Но в качестве именно такого единства и раскрылось перед нами всеобщее самосознание, так как мы видели, что в своем абсолютном различии от своего другого оно все-таки в то же время абсолютно тождественно с ним. Это тождество субъективности и объективности и составляет как раз достигнутую теперь самосознанием *всеобщность*, возвышающуюся над обеими упомянутыми сторонами или *особенностями* и растворяющую их в себе. Достигая, однако, этой всеобщности, самосознание перестает быть самосознанием в собственном или тесном смысле этого слова, ибо к самосознанию как таковому и относится как раз стремление крепко держаться особенности нашей самости. Через снятие этой особенности самосознание становится разумом. Термин «*разум*» в данном случае имеет лишь смысл первоначально еще только *абстрактного* или *формального* единства самосознания со своим объектом. Это единство составляет основание того, что в определенном различении от *истинного* следует обозначить как только *правильное*. *Правильным* мое представление бывает при простой согласованности его с предметом даже в том случае, если этот последний крайне мало соответствует своему понятию и тем самым не обладает почти никакой истиной. И только если *истинное* содержание становится для меня предметным, моя интеллигенция получает в *конкретном* смысле значение *разума*. В этом значении нам предстоит рассмотреть разум в конце развития теоретического духа (§ 467), где мы, исходя из более развитой чем до сих пор противоположности субъективного и объективного, познаем разум как *полное содержания* единство этой противоположности.

с.

РАЗУМ

§ 438

В-себе-и-для-себя-сущая истина, которая есть разум, представляет собой простое *тождество субъективности* понятия с его *объективностью* и всеобщностью. Всеобщность разума имеет поэтому в такой же мере значение *объекта*, только данного в сознании как таковом, как и объекта самого по себе *всеобщего*, проникающего собою «я» и его объемлющего, т. е. значение чистого «я», чистой формы, возвышающейся над объектом и его внутри себя объемлющей.

§ 439

Самосознание, будучи, таким образом, выражением достоверности того, что его определения в такой же степени предметны, — представляют собой определения сущности вещей, — в какой они являются его собственными мыслями, — есть разум, который, в качестве такового тождества, есть не только абсолютная *субстанция*, но и *истина* в смысле знания. Ибо своеобразно присущей ему *определенностью*, его имманентной формой, является здесь само для себя существующее чистое понятие, «я», достоверность самого себя как бесконечная всеобщность. — Знающая истина есть *дух*.

С.

ПСИХОЛОГИЯ

ДУХ

§ 440

Дух определил себя как истину *души* и *сознания*, — души как простой непосредственной целокупности, сознания же как знания, которое в качестве бесконечной формы не ограничено содержанием сознания, не находится в отношении к нему как к предмету, но представляет собой знание субстанциальной, — не субъективной и не объективной — целокупности. Дух начинается поэтому только со своего собственного бытия и имеет отношение только к своим же собственным определениям.

★ *Психология* рассматривает поэтому способности или общие способы деятельности *духа как такового* — созерцание, представление, припоминание и т. д., вожделения и т. д., — частью независимо от содержания, которое *проявляется* в эмпирическом представлении, а также в мышлении, равно как в вожделении и в воле, частью же независимо от обеих форм — от души и от сознания, — так что они берутся в душе как природная определенность, а в самом сознании как существующий для себя предмет этого сознания. Это не есть, однако, какая-либо произвольная абстракция; самое существо духа состоит в том, чтобы возвышаться над природой и природной определенностью, равно как над переплетением с внешним предметом, т. е. над материальным вообще, как это вытекает из самого понятия духа. Его дело сводится теперь к тому, чтобы реализовать это понятие своей свободой, т. е. снять лишь *форму* непосредственности, чтобы снова начать сначала. Содержанием, которое поднимается до созерцаний, являются *его* ощущения, — равно как его созерцания, превращающиеся в представления, — и непосредственно затем представления, превращающиеся в мысли и т. д.

Прибавление. *Свободный дух* или *дух как таковой* есть разум, как он разделяется, с одной стороны, на чистую, бесконечную форму, на беспредельное знание, а с другой — на тождественный с этим знанием объект. Это знание не имеет здесь еще никакого дальнейшего содержания, кроме самого себя, с тем определением, что это знание содержит внутри себя всю объективность, что, следовательно, объект не есть нечто приходящее к духу извне и для него непостижимое. Так, дух есть *совершенно общая, безусловно лишенная противоположностей достоверность самого себя*. Он обладает поэтому уверенностью, что он найдет себя в мире, что этот мир должен быть ему дружественен, что подобно тому, как Адам говорит о Еве, что она есть плоть от плоти его, так он должен искать в мире разум от своего собственного разума. Разум раскрылся перед нами как единство субъективного и объективного, — самого для себя существующего понятия и реальности. Поскольку поэтому дух есть абсолютная достоверность самого себя, — знание разума, постольку он есть знание единства субъективного и объективного, — знание, что его *объект* есть *понятие* и что *понятие объективно*. Свободный дух раскрывается поэтому перед нами как единство обеих всеобщих ступеней развития, рассмотренных нами в *первом* и *втором* главных отделах учения о субъективном духе, — именно *души*, этой *простой духовной субстанции* или *непосредственного духа*, и *сознания*, или *духа являющегося, саморасторжения* упомянутой субстанции. Ибо определения свободного духа имеют общим с определениями *душевного субъективного* начало, с определениями же *сознания*, напротив, *объективное*. Принцип свободного духа состоит в том, чтобы *сущее* сознания полагать как *душевное* и, наоборот, душевное превращать в объек-

тивное. Подобно *сознанию* дух в качестве *одной* стороны противостоит объекту, но в то же время он содержит в себе *обе стороны* и, следовательно, подобно *душе* представляет собой *целокупность*. Если, поэтому, *душа* была истиной лишь в смысле *непосредственной, бессознательной целокупности*, в то время как, напротив, в *сознании* эта целокупность была разделена на «я» и *внешний* для него *объект*, т. е. знание не имело, следовательно, еще никакой истины, — то *свободный дух* должен быть *познан* как *сама себя знающая истина* *.

Знание истины само не имеет, однако, с самого начала формы истины; ибо это знание, на достигнутой теперь ступени развития, есть еще нечто абстрактное, — формальное тождество субъективного и объективного. Только когда это тождество разовьется до *действительного* различия и сделается тождеством самого себя и своего различия, — когда дух выступит тем самым как *определенным образом* различенная внутри себя целокупность, — только тогда упомянутая выше достоверность его достигнет своего *внутреннего оправдания*.

§ 441

Душа *конечна*, поскольку она определена непосредственно или природой. Сознание конечно, поскольку оно имеет предмет. Дух конечен, поскольку в своем знании он имеет, правда, уже не предмет, но определенность, именно в силу своей непосредственности, или — что то же самое — вследствие того, что он субъективен или есть понятие. При этом безразлично, что определяется как его понятие и что как его реальность. Если абсолютно бесконечный, объективный *разум* взять как его *понятие*, то реаль-

* Поэтому, если люди утверждают, будто нельзя познать истину, то это злейшая клевета. Люди сами не знают при этом, что они говорят. Знай они это, они заслуживали бы того, чтобы истина была отнята у них. Нынешнее отчаяние в возможности познать истину чуждо всякой спекулятивной философии, как и всякой подлинной религиозности. Столь же религиозный, как и мыслящий поэт, Данте выражает свою веру в познаваемость истины с такой ясностью, что мы позволим себе привести здесь его слова. В четвертой песне «Рая», стихи 124—130, он говорит:

Jo veggio ben, che giammai non si sazia
Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
Di fuor dal qual nessun vero si spazia.

Posasi in esso, come fera in lustra,
Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo; —
Se non, ciascum disio sarebbe frustra.

Я вижу, что вовек не утолен
Наш разум, если *Правдой* непреложной,
Вне коей правды нет, не озарен.
В ней он покоится, как зверь берложный,
Едва *дойдя*; и он всегда *дойдет*, —
Иначе все стремления ничтожны.

(Перевод М. Лозинского)

ность будет *знанием* или *интеллигенцией*; или если *знание* взять как понятие, то его реальность будет этим *разумом*, и реализация знания будет состоять в том, чтобы усвоить разум себе. Конечность духа следует поэтому полагать в том, что знание не овладевает в-себе-и-для-себя-бытием своего разума, или в такой же мере в том, что разум не может довести себя в знании до полного своего обнаружения. Разум лишь постольку бесконечная свобода, поскольку он свобода абсолютная, поэтому он *предпосылает* себя своему знанию и этим себя ограничивает и в то же время он есть вечное движение, направленное к тому, чтобы снимать эту непосредственность, самого себя понимать и быть знанием разума.

Прибавление. Свободный дух, как мы видели, есть по самому своему *понятию* совершенное единство субъективного и объективного, формы и содержания, есть, следовательно, *абсолютная целокупность* и тем самым *бесконечен* и *вечен*. Мы познали его как знание разума. Именно потому, что он это есть, что он имеет своим предметом разумное, он должен быть обозначен как бесконечное для-себя-бытие субъективности. К *понятию* духа относится поэтому то, что в нем абсолютное единство субъективного и объективного существует не только *в себе*, но и *для себя*, и есть, следовательно, предмет знания. Вследствие этой, между знанием и его предметом — между формой и содержанием — господствующей, всякое *разобщение* и тем самым всякое *изменение* исключаящей гармонии, дух можно назвать, соответственно его *истине*, *вечным*, как равным образом совершенно *блаженным* и *святым*. Ведь *святым* может быть названо только то, что *разумно* и *знает* о *разумном*. Поэтому ни внешняя природа, ни простое ощущение не имеют права на это название. Непосредственное, не очищенное разумным знанием ощущение всегда связано с определенностью природного, случайного, себе-самому-внешнего-бытия, несет на себе признаки распада. По отношению к содержанию ощущения и природных вещей бесконечность существует поэтому лишь как нечто *формальное*, *абстрактное*. Напротив, дух, соответственно своему *понятию* или своей *истине*, бесконечен или вечен в том *конкретном* и *реальном* смысле, что он в своем различии остается абсолютно-тождественным с самим собой. Вот почему на дух следует смотреть как на подобие бога, как на божественное в человеке.

Но в своей *непосредственности* дух, — ибо первоначально и дух как таковой придает себе форму непосредственности, — не есть еще *истинный* дух; на этой стадии его существование скорее не находится еще в абсолютном согласовании с его *понятием*, с божественным первообразом, — божественное есть здесь еще только подлежащая своему полному выявлению *сущность*. Следовательно непосредственно дух не овладел еще своим *понятием*, — он только *есть* разумное знание, — но он еще не *знает* себя в качестве такового. Таким образом дух, как об этом уже было сказано

в прибавлении к предшествующему параграфу, первоначально представляет собой только неопределенную достоверность разума, единства субъективного и объективного. Здесь ему еще недостает поэтому *определенного* познания разумности предмета. Чтобы ее достигнуть, дух должен освободить в себе разумный предмет от связанной с ним первоначально формы случайности, единичности и внешности и тем самым сделать себя свободным от отношения к чему-то для него другому. Путь этого освобождения и составляет *конечную форму* духа. Ибо пока этот конечный дух не достиг еще своей цели, он еще не знает себя как абсолютно тождественного со своим предметом, но находит себя *ограниченным* этим последним.

Конечность духа нельзя, однако, считать за нечто *абсолютно неизменное*, но ее следует познать как некоторый способ явления по своей сущности тем не менее бесконечного духа. В этом и заложено основание того, что *конечный* дух в своей непосредственности есть противоречие, нечто неистинное и в то же время процесс снятия этой неистинности. Это борение с конечным, это преодоление предела есть печать божественного на человеческом духе и образует необходимую ступень вечного духа. Поэтому разговоры о пределах разума еще более нелепы, чем разговоры о деревянном железе. Это сам бесконечный дух *предпосылает* себя самому себе в качестве *души*, как и в качестве сознания, и, тем самым, *делает себя конечным*; но он же сам в такой же мере и полагает как снятое это, им самим сделанное, предположение — эту конечность, эту в себе снятую противоположность сознания, с одной стороны, по отношению к душе, с другой стороны, — по отношению к внешнему объекту. Это снятие имеет в *свободном духе* иную форму, чем в *сознании*. В то время как для этого последнего дальнейшее определение «я» приобретает видимость изменения объекта, независимого от деятельности «я», — и, следовательно, логическое рассмотрение этого изменения в сфере сознания является еще всецело *нашим* собственным актом, — *для* свободного духа дело обстоит так, что он сам из себя порождает развивающиеся и изменяющиеся определения объекта, и сам же объективность делает субъективной, а субъективность — объективной. Определения, сделавшиеся предметом его знания, присущи, разумеется, самому объекту, но они в то же время и положены им самим. В нем нет ничего *только непосредственного*. Поэтому, когда говорят о таких «*фактах сознания*», которые для духа были бы чем-то первым и должны были бы оставаться для него чем-то непосредственным, только данным ему, то по поводу этого следует заметить, что на стадии *сознания* есть несомненно много такого рода данных, но что свободный *дух* не может тем не менее оставлять эти факты как самостоятельные данные ему *предметы*, но должен раскрыть и тем самым объяснить эти факты, как некоторые *деяния* духа, как некоторое *им самим положенное* содержание.

§ 442

Прогресс духа есть *развитие*, поскольку его существование, *знание*, внутри себя самого имеет своим содержанием и целью в-себе-и-для-себя-сущие-определения, т. е. разумное, и деятельность перевода этой цели в действительность есть, следовательно, лишь чисто-формальный переход ее в свое обнаружение, и в этом обнаружении возвращение внутрь себя. Поскольку знание, обремененное своей первой определенностью, еще только *абстрактно* или *формально*, постольку цель духа заключается в том, *чтобы осуществить* объективное наполнение и тем самым в то же время осуществить свободу своего знания.

★ Не следует думать при этом о развитии индивидуума, связанном с *антропологическим* развитием, согласно которому способности и силы рассматриваются, как выступающие одна за другой и обнаруживающиеся в существовании, — последовательность, познанию которой одно время (начиная с философии *Кондильяка*) придавали большое значение, как будто такое мнимое *естественное* порождение может показать *возникновение* этих способностей и их *объяснить*. Нельзя не признать здесь стремления сделать понятными *многообразные* способы деятельности духа, исходя из его *единства*, и показать необходимую связь между ними. Однако применяемые при этом категории весьма скудны. Главным определением при этом является преимущественно то, что чувственное, правда, совершенно справедливо рассматривается здесь как нечто первое, как нечто, принимаемое за начальную основу, но что дальнейшие определения оказываются вытекающими из этого исходного пункта лишь в форме *утверждения*, тогда как *отрицательная сторона* деятельности духа, посредством которой упомянутый выше материал одухотворяется и в качестве чувственного снимается, остается недооцененной и упускается из виду. С указанной здесь точки зрения чувственное есть не только что-то эмпирически первое, но пребывает, как если бы оно должно было быть подлинно субстанциальной основой.

Равным образом, если деятельности духа рассматриваются только как *обнаружения*, как силы вообще, с определением их, скажем, по их *полезности*, т. е. как целесообразные в отношении какого-либо другого интереса головы или сердца вообще, то тогда не окажется налицо никакой *конечной цели*. Эта последняя может быть только самым понятием, а деятельность понятия только само же это понятие и может иметь своею целью, другими словами, может снять форму непосредственности, или субъективности, достигнуть себя и овладеть собой, освободить себя в *отношении самого себя*. Так называемые способности духа в их различности надо рассматривать, таким образом, лишь как ступени этого освобождения. И только это и следует считать за *разумный* способ рассмотрения духа и его различных деятельностей.

Прибавление. Существование духа, знание, есть абсолютная форма, т. е. форма, имеющая содержание внутри себя самой, или существующее в качестве понятия понятие, самому себе сообщающее свою реальность. То обстоятельство, что содержание или предмет есть нечто данное знанию, приходящее к нему извне, есть поэтому лишь видимость, посредством снятия которой дух раскрывается как то, что он есть в себе, — именно как абсолютное самоопределение, бесконечная отрицательность того, что внешне и ему и самому себе, как нечто идеальное, порождающее из себя всю реальность. Прогресс духа имеет, следовательно, лишь тот смысл, чтобы упомянутая видимость была снята, чтобы знание оправдало себя в качестве формы, из себя развивающей всякое содержание. Деятельность духа не только не ограничивается поэтому простым принятием в себя данного, но скорее, напротив, ее надлежит назвать творческой деятельностью, хотя продукты духа, поскольку он есть только субъективный дух, не обретают еще формы непосредственной действительности, но остаются более или менее идеальными.

§ 443

Подобно тому как сознание имеет своим предметом предшествующую себе ступень — природную душу (§ 413), так и дух имеет или, скорее, делает сознание своим предметом; другими словами, в то время как это последнее только в себе есть тождество «я» со своим другим (§ 415), дух полагает это тождество для себя, чтобы он теперь знал его, это конкретное единство. Его продукты существуют согласно тому определению разума, что содержание, как в себе сущее, так и сообразно свободе разума, есть его принадлежность. Поскольку разум определен, таким образом, в своем начале, эта определенность его оказывается удвоенной определенностью, — сущего и его принадлежности; — первая состоит в том, чтобы нечто открывать внутри себя как сущее, вторая в том, чтобы нечто полагать только как свое. Путь духа состоит поэтому в том, чтобы быть:

а) теоретическим — иметь дело с разумным, как со своей непосредственной определенностью, но и это разумное полагать как свое; или освобождать знание от его предпосылки и тем самым от его абстракции, и делать определенность субъективной. Поскольку определенность полагается как его собственная, — знание, следовательно, как внутри себя в-себе-и-для-себя-определенное, и тем самым как свободная интеллигенция, постольку знание есть

б) воля, практический дух, который первоначально точно так же формален, обладает содержанием только как своим, непосредственно хочет и освобождает свое определение воли от ее субъективности как односторонней формы своего содержания, так что этот дух

с) в качестве свободного духа становится для себя предметным, таким, в котором снята всякая удвоенная односторонность.

Прибавление. Тогда как о *сознании*, — ибо оно имеет объект непосредственно данным, — нельзя, собственно, сказать, что оно обладает *влечением*, *дух*, напротив, должен быть понят как влечение, потому что он по существу есть деятельность, и именно прежде всего

1) та деятельность, посредством которой объект, кажущийся *чуждым*, вместо облика чего-то данного, разрозненного и случайного, приобретает форму чего-то ставшего внутренним, субъективного, всеобщего, необходимого и разумного. Благодаря тому, что дух начинает производить в объекте это изменение, он реагирует на односторонность *сознания*, относящегося к объектам, как к *непосредственно сущим*, не знающего их как субъективные, — и есть таким образом *теоретический дух*. В нем господствует влечение к *знанию* — тяга к *познаниям*. О содержании познаний я знаю, что оно *есть*, обладает объективностью и в то же время, что оно *есть во мне* и, следовательно, *субъективно*. Объект не имеет здесь, следовательно, уже более — как на ступени сознания — определения чего-то *отрицательного* по отношению к «я».

2) *Практический дух* отправляется от противоположного исходного пункта; он начинает не с кажущегося самостоятельным объекта, подобно теоретическому духу, а со своих *целей* и *интересов*, следовательно, с *субъективных* определений, и только отсюда продвигается дальше, к тому, чтобы превратить их в нечто объективное. Делая это, он в такой же мере реагирует против односторонней субъективности замкнутого в себе самом *самосознания*, в какой теоретический дух реагирует против *сознания*, зависящего от данного предмета.

Теоретический и практический дух взаимно восполняют поэтому друг друга, именно потому, что они в указанном смысле отличны друг от друга. Это различие не является, однако, абсолютным, ибо и *теоретический дух* имеет дело со *своими собственными* определениями, с мыслями; и, наоборот, цели *разумной воли* не суть что-либо принадлежащее *особому субъекту*, но нечто *в-себе-и-для-себя-сущее*. Оба способа проявления духа суть формы разума; ибо как в теоретическом, так и в практическом духе — хотя и различными путями — порождается то самое, в чем состоит разум, — единство субъективного и объективного. — В то же время, однако, упомянутые выше двойственные формы субъективного духа имеют *тот* общий недостаток, что и в той и в другой приходится исходить из кажущейся *разобщенности* субъективного и объективного, и единство этих противоположных определений только еще должно быть раскрыто; недостаток, который заложен в природе духа, так как этот последний не есть нечто сущее, непосредственно завершенное, но скорее нечто само себя порождающее, — чистая деятельность, — снятие им же самим сделанной предпосылки о противоположности субъективного и объективного.

§ 444

Как теоретический, так и практический дух находятся еще в сфере *субъективного духа* вообще. Их нельзя различать друг от друга как пассивный и активный дух. Субъективный дух есть дух порождающий; но его продукты формальны. — Рассматриваемый с *внутренней стороны* продукт теоретического духа есть только его идеальный мир и достижение им абстрактного самоопределения внутри себя. — Правда, практический дух имеет дело только с самоопределениями, со своим собственным, но также еще формальным материалом, следовательно, с ограниченным содержанием, которое сам он и наделяет формой всеобщности. — Рассматриваемые с *внешней стороны* его продукты, — поскольку субъективный дух есть единство души и сознания и тем самым *сущая*, сразу и антропологическая и соответствующая сознанию, реальность, — в теоретической области представляют собой *слово*, а в практической (еще не действие и не поступок) — *наслаждение*.

★ Психология, как и логика, относится к числу тех наук, которые в новое время всего меньше извлекли для себя пользы из общего образования духа и из более глубокого понятия о разуме; она все еще находится в весьма плохом состоянии. Правда, в силу направления, которое было дано ей кантовской философией, за ней было признано большее значение. Ей придавали даже то значение, что она, и притом в ее *эмпирическом* состоянии, должна дать основу для метафизики, так как эта наука будто бы состоит не в чем ином, как в том, чтобы *эмпирически* постигать и расчленять *факты* человеческого сознания, и притом как *факты* в том их виде, как они *даны*. С занятием психологией этого положения, — причем она смешивается с теми формами духа, которые раскрываются на стадии сознания, а также с антропологией, — в ее собственном состоянии ничего не изменилось, но оно лишь осложнилось тем, что теперь в отношении метафизики и философии вообще и духа, как такового, пришлось отказаться от *познания необходимости* того, что есть *в-себе-и-для-себя*, — от *понятия* и *истины*.

Прибавление. Только *душа пассивна*, *свободный дух* по существу *активен*, *производителен*. Поэтому ошибаются, когда иногда различают теоретический дух от практического по *тому* признаку, что первый обозначают как нечто *пассивное*, а последний, напротив, как нечто *активное*. По внешнему виду различие это в известном смысле, несомненно, правильно. Теоретический дух, повидимому, только воспринимает то, что наличествует; тогда как практический дух должен создать нечто такое, чего внешне еще нет налицо. Однако на самом деле, как на это уже было указано в прибавлении к § 442, теоретический дух не есть только пассивное принятие в себя чего-то другого, некоторого данного объекта, но он обнаруживает свою активность тем, что переводит разумное в себе содержание предмета из формы внешности и единичности в форму

разума. Однако, с другой стороны, и практический дух также имеет в себе некоторую сторону пассивности, ибо его содержание первоначально — хотя, правда, *не извне*, но *изнутри* — все же оказывается ему *данным* и, тем самым, есть непосредственное содержание, не положенное деятельностью разумной воли; таким положенным оно должно быть сделано впервые лишь посредством *мыслящего знания*, следовательно, лишь при посредстве *теоретического духа*.

Не менее неправильным, чем только что рассмотренное различие теоретического и практического, следует считать *то* различие, согласно которому интеллигенция должна быть чем-то *ограниченным*, а воля, напротив, чем-то *безграничным*. Как раз наоборот, воля может быть рассматриваема как нечто более ограниченное, потому что она вступает в борьбу с внешней, оказывающей ей противодействие материей, с исключаяющей единичностью действительного, и в то же время имеет против себя другую человеческую волю, тогда как интеллигенция как таковая в своем обнаружении доходит только до *слова*, — этой летучей, исчезающей, совершенно *идеальной* реализации, совершающейся в стихии, не оказывающей ей никакого противодействия, — и в этом своем обнаружении остается, следовательно, совершенно у себя, сама удовлетворяет себя внутри себя, раскрывает себя как самоцель, как нечто божественное, и в форме *понимающего познания* осуществляет неограниченную свободу и примирение духа с самим собой.

Оба способа обнаружения субъективного духа — как интеллигенция, так и воля, — первоначально обладают все же лишь *формальной* истиной. Ибо в них обоих содержание не соответствует непосредственно бесконечной форме знания, так что эта форма, следовательно, не *заполнена* еще в *подлинном* смысле.

В теоретической области предмет, с одной стороны, несомненно, субъективен, но, с другой стороны, здесь остается еще некоторое содержание предмета, лежащее за пределами его единства с субъективностью. Поэтому субъективное образует здесь лишь некоторую, не абсолютно проникающую собою объект форму, и объект тем самым не есть нечто, целиком и полностью положенное духом. — В сфере практической, напротив, субъективное непосредственно не имеет еще никакой истинной объективности, ибо в своей непосредственности оно не есть нечто абсолютно всеобщее, в-себе-и-для-себя-сущее, но нечто принадлежащее единичности индивидуума.

Когда дух преодолевает свой только что указанный недостаток, когда его *содержание* не будет, следовательно, более стоять в разладе с его *формой*, — когда достоверность разума, единство субъективного и объективного, уже не будет более *формальным*, а, напротив, окажется *наполненным*, когда *идея* будет, соответственно этому, составлять единственное содержание духа, — тогда *субъективный* дух достигнет своей *цели* и перейдет в *объективный* дух.

Этот последний знает свою свободу, — он познает, что его *субъективность*, в своей истине, составляет самое *абсолютную объективность*, — он постигает себя не только *внутри себя* как идею, но и порождает себя как действительно *существующий вовне мир* свободы.

а.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ДУХ

§ 445

Интеллигенция *находит* себя *определенной*; это есть ее видимость, из которой она исходит в своей непосредственности. Но и в качестве *знания* она состоит в том, чтобы найденное полагать как свое собственное. Ее деятельность имеет дело с пустой формой, с тем, чтобы *найти* разум; ее целью является то, чтобы ее понятие было *для нее*, т. е. чтобы она была разумом *для себя*, через что и *содержание* сразу становится для нее разумным. Эта деятельность есть *познавание*. Формальное знание достоверности возвышается, — ибо разум есть нечто конкретное, — до определенного, соответствующего с понятием знания. Ход этого возвышения сам разумен и представляет собой определенный понятием необходимый переход одного определения интеллектуальной деятельности (так называемой *способности духа*) в другое. Опровержение видимости, нахождение разумного, что и есть познание, исходит из уверенности, т. е. веры интеллигенции в свою способность иметь знание через посредство разума, — веры в возможность усвоить себе разум, в чем и состоит как интеллигенция, так и ее содержание.

★ Различение *интеллигенции* от *воли* часто приобретает тот неправильный смысл, что обе они берутся как неизменные, отделенные друг от друга существования, — так что воля может существовать без интеллигенции, или деятельность интеллигенции может быть чуждой всякого участия в ней воли. Возможность того, что — как это принято говорить — *рассудок* может образоваться без *сердца*, а *сердце* — без *рассудка*, что существуют односторонние безрассудные сердца и бессердечные умы, свидетельствует во всяком случае лишь о том, что существуют дурные, внутри себя неистинные существования. Но не дело философии принимать за истину такие неистинности наличного бытия и представления, — дурное принимать за природу вещи. — Множество иного рода форм, которыми пользуется интеллигенция, — что она извне получает *впечатления* и *принимает* их в себя, что представления возникают вследствие *воздействия* внешних вещей как причин и т. д., — относится к той стадии развития категорий, которая не является точкой зрения духа и философского рассмотрения.

Наиболее распространенная форма рефлексии состоит в допущении *сил и способностей души*, интеллигенции или духа. — *Способность* есть, подобно *силе*, *фиксированная определенность* некоторого *содержания*, представленная как *рефлексия-внутри-себя*. Правда, *сила* (§ 136) есть *бесконечность* формы, внутреннего и внешнего; но ее существенная *конечность* содержит в себе *безразличие содержания* в отношении формы (см. там же, примечание). В этом и заключается та чуждая разума сторона, которая этой формой рефлексии и рассмотрением духа как множества *сил* вносится как в него самого, так и в природу. Все, что в его деятельности может быть *различено*, удерживается как *самостоятельная определенность*, и дух превращается, таким образом, в законченный, механический *агрегат* (Sammlung). При этом совершенно безразлично, будет ли вместо способностей и сил употреблено выражение — *деятельности*. *Изолирование* деятельностей равным образом превращает дух в некий агрегат, и их взаимное отношение между собой рассматривается при этом как внешнее, случайное отношение.

Деятельность интеллигенции как теоретического духа была названа *познаванием* не в том смысле, что она, *между прочим*, также и познает, но, *кроме того*, еще и созерцает, представляет, вспоминает что-либо, воображает и т. д. Такое рассмотрение ее связано прежде всего с только что подвергнутым нами осуждению изолированием способностей духа, но с этим связан, далее, также и великий вопрос нового времени о том, возможно ли *истинное* познание, т. е. познание *истины*; так что если бы мы признали, что оно невозможно, то нам пришлось бы отказаться и от стремления к нему. Многие стороны, основания и категории, посредством указания на которые внешняя рефлексия бывает склонна преувеличивать значение этого вопроса, найдут свое разрешение в своем месте; чем более внешне проявляет себя при этом рассудок, тем более расплывчатым становится для него простой предмет. Здесь надо рассмотреть то простое понятие познания, которое выступает против слишком общей точки зрения в только что упомянутом вопросе, — именно *в вопросе о возможности* вообще подвергнуть сомнению истинность познания и считать допустимым по произволу заниматься познанием или его забросить. Понятие познания раскрылось для нас как сама интеллигенция, как достоверность разума: действительность интеллигенции *есть* само познание. Отсюда следует, что нелепо говорить об интеллигенции и в то же время признавать, что она может по произволу познавать или не познавать. Но познание является истинным именно постольку, поскольку интеллигенция его осуществляет, т. е. полагает *для себя* понятие его. Это формальное определение имеет свой конкретный смысл в том же, в чем его имеет познание. Моменты его реализующей деятельности суть созерцание, представление, воспоминание и т. д.; эти деятельности не имеют никакого другого

имманентного смысла; их цель есть исключительно понятие познания (см. примечание к § 445). Только если они изолируются, то возникает условие для представления, что они отчасти могут быть полезны еще и для чего-то другого, чем только для познания, отчасти же сами по себе дают удовлетворение, причем обыкновенно восхваляют большое наслаждение, которое дает нам деятельность созерцания, воспоминания, фантазии и т. д. И изолированное, т. е. лишенное духа созерцание, фантазирование и т. д. также может, конечно, доставлять удовлетворение. Основное определение физической природы составляет внеположность моментов имманентного разума, взятых как внешние друг относительно друга; то же самое в интеллигенции отчасти может быть осуществлено произвольно, отчасти же происходит в ней, поскольку сама она является еще только природной, еще необразованной. Но *истинное удовлетворение* — в этом с нами согласятся все — дает только созерцание, проникнутое рассудком и духом, только разумное представление, порождение продуктов фантазии, проникнутых разумом и изображающих собой идеи, и т. д., т. е. только *познающее* созерцание, представление и т. д. То *истинное*, что приписывается такому удовлетворению, заключается в том, что созерцание, представление и т. д. даны налицо не изолированно, но лишь как момент целокупности, как момент самого познания.

Прибавление. Как уже было указано в прибавлении к § 441, даже и *дух*, опосредствованный отрицанием *души* и *сознания*, сам первоначально имеет еще форму *непосредственности*, — следовательно, *видимость* быть *внешним по отношению к* самому себе — подобно сознанию, относиться к разумному, как к чему-то *вне его существу*, только *заранее данному*, а не им самим *опосредствованному*. Однако через снятие обеих упомянутых, предшествовавших ему, главных ступеней развития, этих, им самим для себя сделанных предположений, дух раскрылся уже перед нами как нечто *само-себя-с-самим-собой опосредствующее*, как нечто такое, что из своего другого возвращается к самому себе, — как *единство субъективного и объективного*. Деятельность духа, *возвратившегося к самому себе*, содержащего внутри себя объект уже как снятый в себе, с необходимостью сводится поэтому к тому, чтобы снять также и упомянутую *видимость* непосредственности его самого и его предмета, — форму простого *нахождения* объекта. — Деятельность интеллигенции проявляется поэтому сначала, правда, как *формальная, ненаполненная*, — дух же, следовательно, как нечто еще *не обладающее знанием*; и дело идет прежде всего о том, чтобы устранить это незнание. В конце концов интеллигенция заполняет себя непосредственно данным ей объектом, который, — как раз вследствие своей непосредственности, — отмечен всеми чертами случайности, ничтожества и неистинности внешнего наличного бытия. На этом принятии непосредственно раскрывающегося содержания предметов интеллигенция, однако, не останавливается;

напротив, она скорее очищает предмет от того, что в нем оказывается чисто внешним, случайным и ничтожным. Тогда как у *сознания*, таким образом, дальнейшее его развитие, как мы видели, кажется начинающимся от самого по себе происходящего изменения определений его объекта, — интеллигенция, напротив, положена как та форма духа, в которой сам он изменяет предмет и посредством его развития развивает и себя самого дальше в направлении к истине. Интеллигенция, превращая предмет из *внешнего* во *внутренний*, и самое себя делает внутренней. Эти два факта — превращение предмета во внутренний предмет и сосредоточение духа в самом себе — есть одно и то же. То самое, о чем дух имеет разумное знание, становится именно в силу того, что оно познается разумно, разумным содержанием. — Интеллигенция отнимает, следовательно, у предмета форму случайности, постигает его разумную природу, полагает ее тем самым субъективно и преобразует таким путем одновременно и субъективность до формы объективной разумности. — Так первоначально *абстрактное, формальное* знание превращается в *конкретное, заполненное истинным содержанием*, следовательно, *объективное* знание. Когда интеллигенция достигает этой ее собственным понятием поставленной цели, тогда она поистине является тем, чем она первоначально только *должна была быть*, именно — *познанием*. Это последнее должно быть хорошо отличаемо от *чистого знания*. Ибо уже *сознание* есть знание. Свободный дух не удовлетворяется, однако, чистым знанием; он стремится *познавать*, т. е. он хочет не только знать то, *что* предмет *существует* и что он *вообще* собой представляет, равно как и то, чем он является по своим *случайным, внешним* определениям, но он хочет знать также, в чем состоит *определенная субстанциальная природа* предмета. Это различие знания и познания есть для развитого мышления нечто совершенно обычное. Так, например, говорят: мы *знаем*, правда, что бог существует, но мы не в состоянии *познать* его. Смысл этого утверждения состоит в том, что об *абстрактном* существе бога мы, правда, имеем некоторое неопределенное представление, но тем не менее не в состоянии будто бы понять его *определенной, конкретной* природы. Те, кто так говорит, могут быть, говоря от своего лица, совершенно правы. В самом деле, хотя та теология, которая объявляет бога непознаваемым, тоже усердно занимается им экзегетически, критически и исторически, разрастаясь, таким образом, до очень пространной науки, — она все же достигает знания только о внешней стороне и, напротив, отстраняет от себя субстанциальное содержание своего предмета как нечто для ее слабого духа непереваримое. Тем самым она отказывается от *познания* бога, ибо, как мы видели выше, для познания недостаточно знания только *внешних* определенностей; для этого необходимо понимание *субстанциальной определенности* предмета. Такая наука, как только что названная, стоит на точке зрения *сознания*, а не на точке зрения *подлинной*

интеллигенции, которую иногда справедливо называли также *способностью познания*, с той лишь оговоркой, что выражение *способность* имеет несколько неправильное значение чистой возможности.

Для удобства обозрения мы заранее наметим теперь формальный ход развития интеллигенции до познания. Ход этот таков:

Первоначально интеллигенция имеет непосредственный объект.

Далее, *во-вторых*, некоторый *внутри себя рефлексированный, приобретший внутренний характер* материал.

Наконец, *в-третьих*, некоторый столько же *субъективный*, сколько и *объективный*, предмет.

Так возникают *три* ступени:

а) знание, относящееся к непосредственно *единичному* объекту, имеющее как бы *материальный* характер, — или *созерцание*;

б) интеллигенция, которая перестает относиться к *единичности* объекта, *сосредоточивается внутри самой себя* и относит объект к *всеобщему*, — или *представление*;

в) интеллигенция, *понимающая конкретно-всеобщее* предметов, или *мышление*, в том *определенном* смысле, что то, что мы *мыслим*, также и есть, — также имеет *объективность*.

а) Ступень *созерцания*, *непосредственного* познания, или *сознания*, положенного с определением *разумности* и проникнутого *достоверностью духа*, в свою очередь распадается на *три* подразделения:

1) Интеллигенция начинает здесь с *ощущения* непосредственного вещества;

2) развивается затем далее до *внимания*, столь же *отделяющего* от себя объект, сколько и *фиксирующего* его,

3) и на этом пути становится подлинным *созерцанием*, полагающим объект как нечто *самому себе внешнее*.

б) Что касается *второй главной ступени* интеллигенции — *представления*, то она включает в себя *три* ступени:

αα) *воспоминание*,

ββ) *силу воображения*,

γγ) *память*.

в) Наконец, *третья* главная ступень в этой области, *мышление*, имеет своим содержанием:

1) *рассудок*,

2) *суждение* и

3) *разум*.

а) СОЗЕРЦАНИЕ

§ 446

Дух, который в качестве *души* определен чертами *природы*, в качестве *сознания* существует в отношении к этой определенности, как к *внешнему* объекту, — в качестве же интеллигенции *сам себя*

находит так определенным, — есть 1) смутное движение *внутри себя*, в котором он для самого себя является как бы *вещественным* и обладает всем *веществом* своего знания. Вследствие *непосредственности*, в которой он, таким образом, первоначально существует, он есть безусловно только как *единичный*, в *обыденном смысле* этого слова *субъективный* дух и потому проявляется, как *чувствующий*.

★ Если выше (см. § 399, след.) мы уже имели дело с *чувством* как способом существования души, то *нахождение* себя или *непосредственность* по существу имело там определение природного бытия или телесности, здесь же оно имеет лишь в *абстрактном* смысле определение непосредственности вообще.

Прибавление. Нам уже дважды приходилось говорить о *чувстве*; однако каждый раз в различном отношении. *Прежде всего* нам пришлось рассматривать чувство, когда речь шла о *душе* — и притом, ближе говоря, — там, где эта последняя, пробуждаясь от своей замкнутой внутри себя природной жизни, внутри себя самой находит определения содержания своей еще спящей природы и тем самым становится ощущающей, через снятие же ограниченности ощущения поднимается до *чувства* своей *самости*, своей *целостности* и, наконец, постигая себя как «я», пробуждается к *сознанию*. — На стадии сознания *второй* раз шла речь о чувстве. Но там определения чувства были *отделены* от души в форме *самостоятельного объекта*, являющегося материалом сознания. — Наконец, теперь, в *третьих*, чувство получает значение той формы, которую *дух как таковой*, образующий собой единство и истину души и сознания, прежде всего дает самому себе. В этом последнем содержание чувства освобождено от двойной односторонности, которую это содержание имело, с одной стороны, на стадии души, а с другой — на стадии сознания. Ибо теперь это содержание приобретает определение, согласно которому оно является в себе в такой же мере *объективным*, как и *субъективным*; и деятельность духа направляется теперь лишь на то, чтобы установить единство субъективного и объективного.

§ 447

Форма чувства такова, что хотя оно и представляет собой *определенное* возбуждение, но эта *определенность* проста. Поэтому чувство, даже в том случае, если его содержание является наиболее созревшим и истинным, имеет форму случайной обособленности, не говоря уже о том, что его содержание может быть в такой же мере до крайности скудным, как и неистинным.

★ То, что дух в своем чувстве имеет *материал* своих представлений, есть весьма общераспространенное предположение, обычно делаемое, однако, в смысле, противоположном тому, ко-

торый это положение имеет здесь. В противоположность простоте чувства обыкновенно выдвигают в качестве чего-то первоначального *суждение* вообще — различие сознания на субъект и объект, — в соответствии с этим и определенность ощущения выводится затем из *самостоятельного* внешнего или внутреннего *предмета*. Здесь в истине духа эта, его идеализму противоположная установка *сознания* исчезла, и материал чувства положен здесь скорее уже как имманентный духу. — В отношении содержания обычный предрассудок состоит в том, *будто в чувстве больше содержания, чем в мышлении*; в особенности решительно утверждают это о моральном и религиозном чувстве. Материал, которым дух является для себя в качестве чувствующего, получил здесь значение в-себе-и-для-себя-сущей определенности разума; поэтому всякое разумное и, говоря определеннее, также и всякое духовное содержание входит в область чувства. Но форма самостной единичности, которую дух имеет в чувстве, есть самая низшая и дурная форма, в которой он не может существовать как свободный, как бесконечная всеобщность, — его содержимое и его содержание есть скорее нечто случайное, субъективное, частное. *Развитое* истинное ощущение есть ощущение образовавшегося духа, который достиг сознания определенных различий, существенных отношений, истинных определений и т. д. и в котором именно это исправленное содержание входит в его чувство, т. е. приобретает эту форму. Чувство есть непосредственная, как бы наличествующая форма, в которой субъективное получает отношение к некоторому данному содержанию; это субъективное реагирует на означенное содержание своим особым самочувствием, которое хотя и является, правда, более устойчивым и объемлющим, чем односторонняя точка зрения рассудка, однако, может быть в такой же мере ограниченным и дурным и, во всяком случае, является формой частного и субъективного. Если какой-либо человек по поводу чего-либо *ссылается* не на природу или понятие предмета, или, по крайней мере, на основания — на рассудочную всеобщность, но на свое *чувство*, то ничего другого не остается, как предоставить его самому себе, ибо вследствие этого он отказывается от общения на основе разумности и замыкается в свою субъективность — в *круг своих частных интересов*.

Прибавление. В *ощущении* содержится *весь разум* — *вся совокупность материала духа*. Все наши представления, мысли и понятия о внешней природе, о праве, о нравственности и о содержании религии развиваются в нашей ощущающей интеллигенции; как и, наоборот, они же, уже после того как получают полное раскрытие своего содержания, концентрируются в простую форму ощущения. Поэтому один древний философ справедливо сказал, что люди из своих ощущений и страстей создали себе своих богов. Это развитие духа из ощущений обыкновенно понимают, однако, в *том* смысле, будто интеллигенция первоначально совершенно

пуста и потому получает *извне* все содержание как совершенно ей *чуждое*. Это — ошибка. Ибо то, что интеллигенция, повидимому, берет *извне*, есть на самом деле не что иное, как *разумное*, следовательно, *тождественное* с духом и ему *имманентное*. Деятельность духа не имеет, поэтому, никакой другой цели, кроме *той*, чтобы, посредством снятия видимости *самому-себе-внешнего-бытия* объекта, разумного в себе, опровергнуть также и ту видимость, будто предмет является внешним для *духа*.

§ 448

2) При внутреннем разделении (Diremption) этого непосредственного нахождения одним моментом является *внимание*, именно абстрактно *тождественное* направление духа в чувстве и во всех других из его дальнейших определений. Без внимания для духа ничего нет; это — деятельное *обращение внутрь*; момент того, что нечто ему *принадлежит*, но в качестве еще только *формального* самоопределения интеллигенции. — Другим моментом является то, что против этой внутренней стороны интеллигенция полагает определенность чувства как некоторое *сущее*, однако лишь как *отрицательное*, как абстрактное другое по отношению к ней самой. Тем самым интеллигенция определяет содержание ощущения как *сущее вне себя*, выбрасывает его *в пространство и время*, представляющие собою те *формы*, в которых она является *созерцающей*. С точки зрения *сознания* материал есть только его предмет, *относительное* другое; но от *духа* он получает разумное определение, согласно которому он есть *другое самого себя* (ср. § 247, 254).

Прибавление. Раскрывающееся в ощущении и в чувстве *непосредственное*, следовательно, *неразвитое* единство духа с объектом является еще неодухотворенным. Интеллигенция снимает поэтому простоту ощущения, — определяет то, что стало доступным ощущению как нечто по отношению к ней *отрицательное*, *отделяет* его, таким образом, от себя, и в то же время полагает его, в его *оторванности*, как *свое*. Только посредством этой двойной деятельности *снятия* и *восстановления* единства между мной и другим я получаю возможность *овладеть* содержанием. Это происходит прежде всего в акте *внимания*. Без этого последнего невозможно поэтому никакое постижение объекта; только посредством *внимания* дух становится присутствующим в предмете, приобретает, правда не *познание*, ибо для этого требуется дальнейшее развитие духа, но все же некоторое *знакомство* с предметом. Внимание образует поэтому начало образования. В более точном смысле, однако, акт внимания должен быть понят как некоторое самонаполнение содержанием, которое должно быть в одинаковой мере и *объективным* и *субъективным*, или, другими словами, быть не только

для меня, но обладать также и самостоятельным бытием. При внимании, следовательно, необходимо имеется и некоторое *разделение*, и некоторое *единство* субъективного и объективного, — некоторое *саморефлектирование* свободного духа в себя и вместе с тем некоторое *тождественное направление* его на предмет. Здесь уже содержится то, что внимание есть нечто зависящее от моего произвола, что я, следовательно, только тогда бываю внимательным, когда я *хочу* таковым быть. Но отсюда вовсе не следует, чтобы внимание было чем-то легким. Оно, напротив, требует напряжения, так как человек, если он хочет постигнуть какой-нибудь предмет, должен для этого отвлечься от всего остального, от всех этих тысяч движущихся в его голове вещей, от всех других своих интересов, даже от своей собственной личности, и, подавляя свою суетность, не дающую ему как следует сосредоточиться на деле, но заставляющую его слишком поспешно высказывать о нем окончательные суждения, настойчиво углубиться в самый предмет и, не примешивая к нему своих рассуждений, дать предмету проявиться самому, как он есть, или сосредоточиться на нем. Внимание содержит в себе, следовательно, *отрицание стремления придать значение самому себе*, и, напротив, подразумевает *полное растворение себя в предмете*. Это — два момента, в такой же мере необходимые для правильной деятельности духа, в какой они обыкновенно считаются ненужными для так называемого великосветского образования, ибо отличительной чертой последнего является как раз способность скорого решения всех вопросов, пренебрежительного отношения ко всему. Это пренебрежение в известной мере обращает человека вспять к состоянию дикости. Дикарь почти ни к чему не бывает внимателен; он все пропускает мимо себя, ни на чем не сосредоточиваясь. Только благодаря образованию духа внимание приобретает силу и достигает совершенства. Ботаник, например, замечает в каком-либо растении несравненно больше, чем человек, не сведущий в ботанике. И то же самое, естественно, справедливо и относительно всех других предметов знания. Человек большого ума и образования сразу же обзревает все перед ним находящееся; ощущение всегда носит у него характер воспоминания.

Как мы видели выше, во внимании имеет место разделение и единство субъективного и объективного. Поскольку, однако, внимание ближайшим образом проявляется в связи с *чувством*, постольку *единство* субъективного и объективного является в нем преобладающим, — различие же этих обеих сторон еще чем-то *неопределенным*. Интеллигенция необходимо переходит, однако, дальше к тому, чтобы развить это различие, — отличить *определенным* образом объект от субъекта. *Первая* форма, в которой она это делает, есть *созерцание*. В этом последнем в такой же мере преобладает *различие* субъективного и объективного, в какой в формальном внимании перевешивает *единство* этих противоположных определений.

Нам предстоит теперь ближе рассмотреть осуществляющееся в созерцании объективирование того, что стало предметом ощущения. В этом отношении необходимо сказать несколько слов как о *внутренних*, так и о *внешних* ощущениях.

Что касается *первых*, то относительно их в особенности справедливо утверждение, что в ощущении человек оказывается во власти производимых на него воздействий, но, однако, освобождает себя от этой власти, если может свои ощущения довести до *созерцания*. Так, например, мы знаем, что если кто-либо в состоянии превратить в предмет созерцания обуревающие его чувства радости или боли, скажем в каком-нибудь стихотворении, то он отделяет тогда от себя то, что стесняло его дух, и создает для себя облегчение или даже полную свободу. Ибо, хотя рассмотрением многих сторон своих ощущений он и увеличивает повидимому их силу, он все же в действительности уменьшает эту силу тем, что превращает свои ощущения в нечто ему *противостоящее*, — в нечто *становящееся для него внешним*. Поэтому в особенности *Гете*, и более всего своим *Вертером*, значительно облегчил состояние своего духа, подвергнув, напротив, читателей своего романа всей мощи действия на них чувства. Образованный человек чувствует глубже, чем необразованный, то, что стало предметом его ощущений, так как он рассматривает его со всех открывающихся при этом точек зрения, и в то же время он превосходит необразованного властью над своим чувством, ибо он вращается преимущественно в стихии разумного мышления, возвышающейся над всякой ограниченностью ощущения.

Итак, внутренние ощущения, как только что было указано, более или менее отделимы от нас, смотря по степени силы рефлектирующего и разумного мышления.

Что касается, напротив, *внешних* ощущений, то различие их отделимости от нас зависит от того обстоятельства, относятся ли они к объекту как к чему-то *устойчивому* или как к чему-то *исчезающему*. Согласно этому определению пять чувств получают такой распорядок, что, с одной стороны, помещаются *обоняние* и *вкус*, с другой, напротив, — *зрение* и *осязание*, в середине же между ними находится *слух*. — *Обоняние* имеет дело с *улетучиванием* или *испарением*, *вкус* же с *поглощением* объекта. Этим двум чувствам объект открывается поэтому во всей своей несамостоятельности, только в своем *материальном исчезновении*. Здесь созерцание относится поэтому ко времени, и перенесение из субъекта в объект того, что ощущается, становится здесь менее легким, чем в чувстве *осязания*, относящемся преимущественно к тому в предмете, что в нем оказывает *противодействие*, равно как в чувстве, являющемся в *собственном смысле* чувством созерцания, — *зрении*, которое занимается именно объектом, как чем-то по преимуществу *самостоятельным, идеально и материально устойчивым*, — имеет к нему только *идеальное* отношение, — ощущает посредством *света*

только его *идеальную* сторону — *цвет*, *материальную* же сторону его оставляет незатронутой. — Наконец, для *слуха* предмет *материально* является *пребывающим*, однако в *идеальном* смысле *исчезающим*; в *звуке* ухо улавливает дрожание, т. е. только *идеальное*, не *реальное* отрицание самостоятельности объекта. При слухе поэтому отделимость ощущения проявляется, правда, менее значительно, чем при зрении, но более значительно, чем при вкусе и обонянии. Мы *вынуждены* слышать звук, потому что последний, отделяясь от предмета, давит на нас, и мы без большого затруднения приурочиваем его к тому или иному объекту, потому что при своем дрожании он сохраняется как нечто самостоятельное.

Деятельность созерцания приводит, таким образом, вообще к некоторому отстранению ощущения от нас — к преобразованию содержания ощущения в объект, существующий вне нас. Этим изменением *содержание* ощущения не меняется; напротив, здесь, в духе, и во внешнем предмете оно одно и то же; так что дух не имеет еще здесь никакого собственно ему присущего содержания, которое он мог бы сравнить с содержанием созерцания. Таким образом, то, что осуществляется посредством созерцания, есть только преобразование *формы внутреннего* в *форму внешнего*. Это составляет *первый*, сам по себе еще *формальный*, способ, каким интеллигенция становится *определяющей*. — О значении упомянутой внешности следует, однако, заметить *двойное*: *во-первых*, что содержание ощущения, поскольку оно превращается во внешний по отношению к *внутренней природе духа* объект, приобретает форму чего-то *самому-себе-внешнего*, ибо духовное или разумное составляет *собственную* природу предметов. — *Во-вторых*, мы должны заметить, что так как означенное преобразование содержания ощущения исходит от *духа, как такового*, то это содержание ощущения приобретает, таким образом, *духовную*, т. е. *абстрактную* внешность, и при посредстве этой последней — ту всеобщность, которая может стать *непосредственной* принадлежностью внешнего, — именно совершенно *формальную* еще, *лишенную всякого содержания* *всеобщность*. Форма понятия сама распадается, однако, в этой абстрактной внешности. Последняя приобретает поэтому двойную форму — *пространства* и *времени* (ср. § 254—259). Ощущения полагаются, следовательно, посредством созерцания в пространстве и во времени. *Пространственное* раскрывается как форма *безразличной* *рядоположности* и *спокойного* *пребывания*; *временное*, напротив, как форма *беспокойства*, как форма чего-то *в себе самом отрицательного*, *следования одного за другим*, *возникновения* и *исчезновения*, так что временное *есть*, поскольку его *нет*, и оно *не есть*, поскольку оно *есть*. Обе формы абстрактной внешности в том, однако, тождественны между собой, что как та, так и другая, *внутри себя* безусловно дискретны и вместе с тем безусловно непрерывны. Их непрерывность, заключающая в себе абсолютную дискретность, состоит как раз в истекающей из духа абстрактной, ни до

какого *действительного* разъединения не развитой еще *всеобщности* внешнего.

Если мы, однако, сказали, что содержание ощущения получает от *созерцающего духа* форму пространственного и временного, то это положение не следует понимать в том смысле, будто пространство и время суть *только субъективные* формы. Такими хотел сделать пространство и время *Кант*. Однако на самом деле вещи *сами по себе* пространственны и временны; упомянутая двоякая форма внеположности вносится в них не односторонне нашим созерцанием, но уже искони заложена в них в-себе-сущим бесконечным духом, вечной творческой идеей. Если поэтому наш созерцающий дух оказывает определениям ощущения ту честь, что придает им абстрактную форму пространства и времени и тем самым в такой же мере делает их подлинными предметами, в какой и уподобляет их себе, то при этом отнюдь не происходит того же самого, что имеет место по мнению субъективного идеализма, — именно, что мы будто бы имеем здесь дело лишь с *субъективным* способом нашей деятельности определения, а не с определениями, присущими самому объекту. — Впрочем, тем, кто так ограничен, что вопросу о *реальности* пространства и времени придает совершенно исключительную важность, следует ответить, что пространство и время суть в высшей степени скудные и поверхностные определения, что вещам поэтому очень мало толку от этих форм, а следовательно, и от их утраты — если бы она только была возможна — они очень мало потеряли бы. *Познающее* мышление не задерживается на этих формах, а постигает вещи в их понятии, содержащем внутри себя пространство и время, как нечто снятое. Подобно тому, как во внешней природе пространство и время посредством присущей им внутренней диалектики понятия снимают сами себя в пользу *материи* (§ 261) как их истины, так точно свободная интеллигенция есть для-себя-сущая диалектика указанных форм непосредственной внеположности.

§ 449

3) Интеллигенция в качестве этого конкретного единства обоих моментов, и притом с тем определением, чтобы в этом внешне-сущем материале быть обращенной внутрь себя и в своем обращении внутрь быть погруженной в бытие вне себя, есть *созерцание*.

Прибавление. Созерцание не следует смешивать ни с *представлением* в собственном смысле, подлежащим рассмотрению лишь позднее, ни с уже разъясненным только *феноменологическим сознанием*.

Что касается прежде всего отношения созерцания к *представлению*, то первое имеет со вторым только *то* общее, что в обеих этих

формах духа объект является как обособленным от меня, так вместе с тем и принадлежащим мне. То же, что объект имеет характер чего-то принадлежащего мне, — это в созерцании существует лишь в себе и полагается впервые в представлении. В созерцании преобладает предметность содержания. И только в том случае, если я соображаю, что это именно я и есть тот, кто имеет созерцание, — только тогда я поднимаюсь на ступень представления.

Далее, что касается отношения созерцания к *сознанию*, то об этом нужно заметить следующее. В самом широком смысле слова можно было бы, конечно, уже и рассмотренному в § 418 непосредственному или *чувственному сознанию* дать название созерцания. Но если это название — как это и должно быть по здравому смыслу — взять в его *собственном* значении, то тогда надо провести существенное различие между упомянутым сознанием и созерцанием, состоящее в том, что первое в своей собственной *непосредственной, совершенно абстрактной* достоверности относится к *непосредственной, распадающейся* на многообразные стороны *единичности* объекта, тогда как созерцание есть *исполненное* достоверности *разума* сознание, предмет которого имеет назначение быть чем-то *разумным*, следовательно, не *единичным*, распадающимся на многообразие сторон, но *целокупностью*, *крепко сдерживаемой связью полноты* определений. В этом смысле *Шеллинг* в былое время говорил об *интеллектуальном созерцании*. Лишенное духа созерцание есть лишь чувственное сознание, остающееся внешним по отношению к предмету. Одухотворенное, истинное созерцание, напротив, схватывает *субстанцию* предмета *во всей ее полноте*. Талантливый историк, например, имеет перед собой в живом созерцании *целое* подлежащих его описанию состояний и событий; напротив, тот, кто не имеет таланта к изображению истории, задерживается на частностях и за ними упускает из виду субстанциальное. Справедливо поэтому во всех областях науки, — а также и в философии, — настаивали на том, чтобы вести речь, исходя из созерцания предмета. Для этого требуется, чтобы человек устанавливал свое отношение к предмету, исходя из своего духа, сердца и чувства, коротко говоря, из всего своего существа, чтобы он стоял в центре самого предмета и давал бы ему раскрывать себя. Только в том случае, если созерцание субстанции предмета прочно лежит в основании мышления о нем, можно — не покидая почвы истины — продвигаться далее к рассмотрению особенного, коренящегося в этой субстанции, но в отрыве от нее превращающегося в пустую солому. Напротив, если зрелое созерцание предмета с самого начала отсутствует или снова исчезает, тогда рефлектирующее мышление теряется в рассмотрении многообразных, встречающихся в объекте разрозненных определений и отношений. Разобщающий рассудок разрывает тогда предмет — даже в том случае, если этот последний есть нечто

живое, растение или животное, — посредством своих односторонних, конечных категорий причины и действия, внешней цели и средства и т. д. и, таким образом, несмотря на все свои умствования, оказывается неспособным понять природу предмета — познать духовную связь, сдерживающую собою все частности.

Что следует все же *выйти за пределы* чистого созерцания, — необходимость этого заключается в том, что интеллигенция по самому своему понятию есть *познание*, — созерцание же, напротив, не есть еще *познающее* знание, потому что, *как таковое*, оно не достигает *имманентного развития* субстанции предмета, но скорее ограничивается постижением *неразвитой* субстанции, окруженной еще *побочными моментами внешнего и случайного*. Созерцание есть поэтому только *начало* познания. К такому его положению и относится изречение *Аристотеля*, что всякое познание начинается с *удивления*. В самом деле, так как субъективный разум в качестве созерцания обладает достоверностью, но при этом лишь *неопределенной достоверностью*, состоящей в том, чтобы находить себя же самого в объекте, которому первоначально еще присуща форма неразумности, — то предмет внушает ему чувство изумления и почтения. *Философское* мышление должно, однако, возвыситься над точкой зрения удивления. Глубокое заблуждение думать, что мы уже действительно познаем вещь, имея о ней *непосредственное* созерцание. *Завершенное* познание является достоянием исключительно *чистого мышления, понимающего разума*; и только тот, кто возвысился до этого мышления, обладает совершенно определенным истинным созерцанием; для него созерцание составляет только наиболее подходящую форму, в которой снова концентрируется его уже совершенно развитое познание. В непосредственном созерцании я, правда, имею перед собой весь предмет в его целом, но лишь во всесторонне развитом познании, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая *внутри себя расчлененная, систематическая* целокупность. Вообще только образованный человек обладает созерцанием, свободным от массы случайного, вооруженным полнотой разумного содержания. Умный, образованный человек может, даже если он и не философствует, постигнуть в простой определенности существо предмета — его средоточие. Для этого необходимо, однако, *размышление*. Часто воображают, будто *поэт*, как и вообще художник, должен пользоваться *только созерцанием*. Это, однако, безусловно не так. Настоящий поэт, напротив, должен и перед созданием своего произведения и во время его создания *раздумывать и размышлять*; только на этом пути может он надеяться извлечь *сердце* или *душу* предмета из всех затемняющих ее внешностей и именно благодаря этому *органически* развить свое созерцание.

§ 450

На это подлинное вне-себя-бытие, а также на отрицание его интеллигенция в одинаковой мере существенно направляет свое внимание, и в этой своей непосредственности является пробуждением к себе самой, своим *обращением внутрь себя* в этой непосредственности; таково созерцание — эта конкретная сторона и материала и ее самой, то, что ей именно принадлежит; так что ни в этой непосредственности, ни в этом нахождении содержания она более уже не нуждается.

Прибавление. На стадии чистого созерцания мы находимся *вне себя* — в *пространственности* и во *временности*, этих обеих формах *внеположности*. Интеллигенция *погружена* здесь во внешний материал, составляет с ним одно и не имеет никакого другого содержания, кроме содержания созерцаемого объекта. Поэтому в созерцании мы можем стать крайне *несвободными*. Однако, как уже было отмечено в прибавлении к § 448, интеллигенция есть *для-себя-сущая диалектика* упомянутой непосредственной внеположности. Дух полагает поэтому созерцание как *свое*, проникает его собой, делает его чем-то *внутренним*, *вспоминает себя в нем*, становится в нем *находящимся налицо* и тем самым *свободным*. Через это вхождение внутрь себя интеллигенция поднимается на ступень *представления*. Представляющий дух *обладает* созерцанием; оно в нем *снято*, — не *исчезло*, не есть нечто *только прошедшее*. Поэтому когда речь идет о созерцании, снятом в пользу представления, это очень верно выражается в языке: я это видел (*ich habe Dies gesehen* — *имею это виденным*). Этими словами выражается отнюдь не только прошедшее, но вместе с тем и настоящее; прошедшее является здесь лишь *относительным*, — оно имеет место только *при сравнении непосредственного созерцания* с тем, что мы в данный момент имеем в представлении. Употребленное в прошедшем совершенном слово *haben* (*иметь*), прямо указывает на настоящее; то, что я видел (*имею виденным*), есть нечто, что я не только *имел*, но и *продолжаю иметь*, следовательно, нечто настоящее во мне. В этом употреблении слова *haben* (*иметь*) можно усмотреть *всеобщее обозначение* внутреннего характера современного духа, который обращает свое внимание не только на то, что прошедшее, взятое в своей непосредственности, прошло, но также и на то, что оно еще сохраняется в духе.

β) ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

§ 451

Представление в качестве внутриусвоенного созерцания есть нечто среднее между интеллигенцией, поскольку она находит себя непосредственно определенной, и ею же в ее свободе, т. е., мышлением. Представление есть *непосредственная принадлежность*

(Ihrige) интеллигенции, еще отмеченная односторонней субъективностью, поскольку именно эта ее принадлежность еще обусловлена непосредственностью, не есть еще *бытие* само по себе. Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы непосредственность также сделать внутренней, *себя внутри себя самой положить созерцающей*, как и снять субъективность внутреннего, в нем самом его же сделать себе чуждым, и в его *собственной внешности быть внутри себя*. Поскольку, однако, деятельность представления начинается с созерцания и с его *уже готового* материала, постольку эта деятельность еще носит на себе черты этого различия, и ее конкретные порождения в ней есть еще *синтезы*, только в мышлении превращающиеся в конкретную имманентность понятия.

Прибавление. Различные формы духа, находящегося на стадии *представления*, обыкновенно—в еще большей мере, чем это имеет место на предшествующей ступени интеллигенции,—рассматриваются как обособленные, друг от друга независимые силы или способности. *Наряду* со способностью представления вообще, говорят и о силе воображения и о силе памяти, рассматривая при этом взаимную самостоятельность этих форм духа, как нечто не подлежащее никакому сомнению. Истинно-философское постижение, однако, состоит как раз в том, что существующая между означенными формами разумная связь постигается в понятии и познается осуществляющееся в этих формах органическое развитие интеллигенции.

Ступени этого развития, для облегчения их обозрения, мы обозначим здесь уже заранее в общей форме.

αα) *Первую* из этих ступеней мы называем *воспоминанием* (Erinnerung) в *собственном* смысле этого слова, согласно которому оно состоит в произвольном воспроизведении некоторого содержания, которое уже *принадлежит нам*. Воспоминание образует *абстрактнейшую* ступень интеллигенции, проявляющей свою деятельность в представлениях. *Представленное* содержание здесь еще *то же самое*, как и в *созерцании*; в этом последнем оно получает свое *подтверждение*, как и, наоборот, содержание созерцания подтверждается моим представлением. На этой стадии мы имеем, следовательно, содержание, которое не только *созерцается как сущее*, но в то же время и *вспоминается*, полагается как *мне принадлежащее*. В таком определении содержание есть то, что мы называем *образом*.

ββ) *Вторая* ступень в этой сфере есть *сила воображения*. Здесь вступает в силу *противоположность* между моим *субъективным* или *представленным* содержанием и содержанием *предмета в созерцании*. Сила воображения вырабатывает *свойственное ей* содержание тем, что она мысляще относится к предмету созерцания, — выделяет *всеобщее* в нем — и придает ему определения, которые присущи «я». Таким образом, сила воображения

перестает быть только *формальным* воспоминанием и становится воспоминанием, затрагивающим *содержание*, его *обобщающим* и тем самым создающим *всеобщие* представления. Так как на этой стадии господствует противоположность субъективного и объективного, то единство этих определений не может быть здесь *непосредственным* как на ступени простого воспоминания, но лишь единством *восстановленным*. Это восстановление происходит *таким* образом, что *созерцавшееся* внешнее содержание подчиняется поднятому до *всеобщности* содержанию *представления*, низводится до *знака* последнего, само же это представленное содержание именно вследствие этого делается *объективным, внешним, разным*.

γγ) *Память* есть *третья* ступень представления. Здесь, с одной стороны, *знак* припоминается, принимается в интеллигенцию, с другой стороны, этой последней, как раз благодаря этому, дается форма чего-то *внешнего, механического*, — и на этом пути порождается единство субъективного и объективного, образующее переход к *мышлению как таковому*.

αα) Воспоминание

§ 452

В качестве созерцания, первоначально имеющего характер воспоминания, интеллигенция полагает *содержание чувства* в свое внутреннее, в свое *собственное пространство* и свое *собственное время*. Таким образом, содержание есть 1) освобожденный от своей первой непосредственности и абстрактной единичности в отношении к другому *образ*, в качестве принятого во всеобщность «я». Образ не имеет уже более той полной определенности, которую имеет созерцание; он произволен или случаен, вообще изолирован от внешнего места, времени и непосредственной связи, в которой находилось созерцание.

Прибавление. Так как интеллигенция, по своему понятию, есть для-себя-сущая бесконечная идеальность или всеобщность, то пространство и время интеллигенции суть *всеобщее* пространство и *всеобщее* время. Поэтому, полагая содержание чувства во внутреннее существо интеллигенции и тем самым превращая его в представление, я извлекаю его из его *обособленности* в пространстве и времени, с которой это содержание связано в своей непосредственности и от которой я сам завишу в ощущении и в созерцании. Отсюда, *во-первых*, следует, что в то время как для *ощущения* и *созерцания* необходима *непосредственная наличность* вещи, я, напротив, где бы ни находился, могу себе *представить* нечто, хотя бы весьма отдаленное в смысле внешнего пространства

и внешнего времени. *Во-вторых*, из сказанного выше следует, что все, что происходит, лишь через принятие его в представляющую интеллигенцию получает для нас *длительное существование* и что, напротив, события, которые со стороны интеллигенции не были удостоены этого принятия в нее, превращаются в нечто полностью прошедшее. Представленное приобретает, однако, эту непреходящность лишь за счет *ясности* и *свежести* непосредственной, со всех сторон твердо определенной единичности созерцаемого; созерцание, становясь образом, затемняется и стирается.

Что касается времени, то относительно субъективного характера, который оно приобретает в представлении, здесь следует еще заметить, что в *созерцании* время становится для нас *коротким*, когда мы созерцаем *многое*, *долгим*, напротив, когда недостаток данного материала побуждает нас к рассмотрению нашей бессодержательной субъективности; но что, наоборот, в *представлении* те промежутки времени, в которые мы были *многообразно* заняты, кажутся нам *долгими*, тогда как те, напротив, когда мы были *мало* заняты, кажутся нам *короткими*. Здесь, в *воспоминании*, мы имеем в виду нашу субъективность, наш *внутренний* мир и определяем меру времени сообразно тому *интересу*, который оно для нас имело. Там, в созерцании, мы погружены в рассмотрение *предмета*; время кажется нам коротким, если оно получает постоянно *сменяющееся* заполнение, — длинным, напротив, если его *однообразие* ничем не прерывается.

§ 453

2) Образ сам по себе есть нечто преходящее, и интеллигенция сама в качестве внимания есть время и пространство, «когда» и «где» этого образа. Но интеллигенция не есть только сознание и наличное бытие, но как таковая она есть субъект и *в-себе-бытие* своих определений. Так, получив в *интеллигенции* *внутренний характер*, образ оказывается *сохраненным бессознательно*, не существуя уже более как образ.

★ Понять интеллигенцию как такой темный тайник, в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании, — с одной стороны, есть всеобщее требование постигнуть понятие как конкретное, например, как семя, чтобы оно в *виртуальной* возможности, *утвердительно* содержало все *определения*, которые лишь в развитии дерева получают *существование*. Неспособность постигнуть это внутри себя конкретное и тем не менее остающееся *простым* всеобщее и есть то, что вызвало пустые разговоры о сохранении отдельных представлений в особых *фибрах* и *местах* мозга; разное должно-де по существу иметь также и обособленное пространственное существование. — Семя из определенностей, существующих только

в другом, именно в семени плода, приходит к *возвращению* в свою простоту, снова к существованию в-себе-бытия. Но интеллигенция как таковая есть свободное *существование в-себе-бытия*, в своем развитии внутренне приходящего к самому себе. Поэтому, с другой стороны, интеллигенцию следует понять в качестве этого *бессознательного* тайника, т. е. как *существующее* вообще, в котором разное еще не положено как дискретное. И притом это в-себе есть первая форма всеобщности, раскрывающаяся в деятельности представления.

Прибавление. Образ есть мое достояние, он принадлежит мне; но первоначально он еще не имеет никакой ближе определимой однородности со мной; ибо он еще не стал предметом *мысли*, еще не поднят до *формы разумности*; скорее, между ним и мной все еще остается в силе не подлинно-свободное отношение, берущее свое начало из стадии созерцания, — отношение, согласно которому я представляю собой только нечто *внутреннее*, тогда как образ остается для меня чем-то *внешним*. Поэтому первоначально я еще не имею полной власти над образами, дремлющими в тайнике моего внутреннего существа, — еще не в состоянии *по произволу* вызывать их вновь. Никто не знает, какое бесконечное множество образов прошлого дремлет в нем; случайно они просыпаются время от времени, но их, как говорят, нельзя вызвать. Так образы только в *формальном* отношении есть нечто *наше*.

§ 454

3) Такой абстрактно сохраненный образ нуждается для своего наличного бытия и в некотором налично данном созерцании; так называемое *воспоминание* в собственном смысле слова есть отнесение образа к созерцанию и притом в качестве *подведения* непосредственного единичного созерцания под то, что по своей форме является общим, под *представление*, имеющее то же самое содержание; так что интеллигенция в определенном ощущении и соответствующем ему созерцании является внутренней для самой себя, *познает* их как *то, что уже ей принадлежит* и, поскольку они в то же время являются для нее лишь внутренним образом, знает их теперь также, как непосредственное содержание созерцания, *подтверждаемое* именно этим созерцанием. — Образ, который в тайнике интеллигенции был только ее собственностью, теперь, получая определение внешности, переходит в ее владение. Тем самым он полагается как отличный от созерцания и отделимый от той простой ночи, в которую он первоначально погружен. Интеллигенция есть, таким образом, сила, имеющая возможность отчуждения своей собственности и для своего существования внутри себя она уже не требует более внешнего созерцания. Этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и

есть в собственном смысле слова *представление*, поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией, чтобы и в ней получить свое наличное бытие.

Прибавление. Образы прошлого, лежащие в скрытом виде в темной глубине нашего внутреннего существа, становятся нашим *действительным владением* вследствие того, что они выступают перед интеллигенцией в полной света пластической форме, в *наличной данности* созерцания *такого же* содержания, а также вследствие того, что при помощи этого *непосредственно наличного* созерцания мы познаем их как такие созерцания, которыми мы уже обладали раньше. Этим объясняется, например, что мы человека, образ которого уже совершенно померк в нашем духе, тотчас же узнаем среди сотен тысяч людей, как только он снова попадает к нам на глаза. Поэтому, если я что-либо должен *удержать* в памяти, то для этого необходимо, чтобы я имел *повторное* созерцание этого нечто. Правда, первоначально образ пробуждается вновь не столько мною самим, сколько вследствие соответствующего непосредственного созерцания. Однако вследствие такого часто повторяющегося вызывания образа он приобретает во мне такую жизненность и непосредственную наличность, что я уже не нуждаюсь более во внешнем созерцании, чтобы о нем вспомнить. Этим путем *дети* переходят от *созерцания* к *воспоминанию*. Чем образованнее человек, тем более живет он не непосредственным созерцанием, но — даже во всех своих созерцаниях — в то же время и воспоминаниями; так что он мало видит совершенно нового, напротив, субстанциальное содержание большей части нового является для него уже чем-то знакомым. Точно так же образованный человек довольствуется преимущественно своими образами и редко испытывает потребность в непосредственном созерцании. Любопытная толпа, напротив, всегда бежит туда, где можно на что-нибудь поглазеть.

β3) Сила воображения

§ 455

1) Деятельная в этом своем владении интеллигенция есть *воспроизводящая сила воображения*, заставляющая образы *подниматься* на поверхность сознания из собственного внутреннего существа «я», которое и является, таким образом, господствующей над ними силой. Образы в первую очередь *относятся* к внешнему, непосредственному пространству и времени, вместе с которыми они и сохраняются. — Однако образ единственно только в субъекте, в котором он сохранен, имеет индивидуальность, связывающую воедино определения его содержания. Его непо-

средственная, т. е. прежде всего лишь пространственная и временная конкретность, которой он обладает как *единым* в созерцании, напротив, упраздняется. Воспроизведенное содержание, как принадлежащее тождественному с самим собой единству интеллигенции и извлеченное из ее общего тайника, обладает *общим* представлением для *ассоциирующего отношения* образов, т. е. сообразно всем другим обстоятельствам — представлений более абстрактных или более конкретных.

★ Так называемые *законы ассоциации идей* вызвали к себе особенно большой интерес в период расцвета эмпирической психологии, совпадающего с упадком философии. Прежде всего то, что ассоциируется, вовсе не есть *идеи*. Далее, сами эти способы отношения между ними вовсе не *законы* уже по одному тому, что применяется так *много* законов к одному и тому же предмету, что возникает произвол и случайность, т. е. прямая противоположность закона. Дело случая, служит ли связующим началом нечто, имеющее природу образа, или категория рассудка, как-то: равенство и неравенство, основание и следствие и т. д. Течение образов и представлений под действием ассоциирующего воображения есть вообще игра бездумной деятельности представления, в которой определение интеллигенции является еще формальной всеобщностью вообще, а содержание дано в образах. — Образ и представление, — поскольку мы отвлечемся от приведенного выше более точного определения их формы, — по своему содержанию отличаются друг от друга тем, что образ есть чувственно более конкретное представление; представление, — его содержание может быть при этом образным или понятием и идеей, — имеет вообще характер чего-то хотя и принадлежащего к интеллигенции, но по своему содержанию все еще чего-то данного и непосредственного. *Бытие*, тот момент, что интеллигенция *находит себя определенной*, — эти черты еще присущи представлению, и всеобщность, которую упомянутый материал получает от представления, есть еще абстрактная. Представление есть средний термин в силлогизме подъема интеллигенции; связь *обоих значений отношения к себе*, именно *бытия и всеобщности*, которые в сознании определены как объект и субъект. Интеллигенция дополняет *найденное* посредством значения всеобщности, а свое собственное, внутреннее посредством значения бытия, но ею самой положенного. О различии представлений и мыслей сравни: введ. § 20, примеч.

Абстракцию, имеющую место в представляющей деятельности, благодаря чему и порождаются *всеобщие представления* (представления как таковые уже имеют в себе форму всеобщности), часто объясняют как *совпадение* многих *сходных* образов и этим путем хотят понять ее. Чтобы это *совпадение* одного образа с другим не представляло собой совершенной *случайности*, не было

чем-то лишенным всякого понятия, для этого следовало бы допустить *силу притяжения* друг к другу сходных образов или что-либо подобное; эта сила была бы в то же время и отрицательной силой сглаживания того, что в образах еще остается неодинакового. Такой силой в действительности является сама интеллигенция, тождественное с самим собой «я», посредством своего воспоминания непосредственно сообщаящая образам их всеобщность и *подводящая* единичное созерцание под образ, уже сделавшийся внутренним (§ 453).

Прибавление. Второй ступенью развития представления, как предварительно было уже указано в прибавлении к § 451, является *сила воображения*. До этой силы *первая* форма представления — *воспоминание* — поднимается вследствие того, что интеллигенция, выходя из своего *абстрактного внутри себя бытия* в *определенность*, разгоняет ночную тьму, скрывающую богатство ее образов, и рассеивает ее лучезарной ясностью непосредственной наличности.

Сила воображения обладает внутри себя опять-таки *три* формами, в которых и раскрывается. Она *вообще* есть то, что *определяет* образы.

Первоначально она не делает, однако, ничего иного, как только заставляет образы вступать в сферу *наличного бытия*. Постольку она есть лишь *воспроизводящая* сила воображения. Эта последняя имеет характер чисто *формальной* деятельности.

Во-вторых, сила воображения не только снова вызывает имеющиеся у нее образы, но *относит* их *друг к другу* и, таким образом, поднимает их до *общих* представлений. На этой ступени сила воображения выступает, следовательно, как деятельность *ассоциирования* образов.

Третья ступень в этой сфере — та, на которой интеллигенция отождествляет свои *общие* представления с тем, что есть *особенного* в образе, и тем самым дает им *образное* наличное бытие. Это чувственное наличное бытие имеет двоякую форму *символа* и *знака*; так что эта третья ступень обнимает *символизирующую* и *означающую фантазию*, каковая составляет уже *переход к памяти*.

Воспроизводящая сила воображения

Первый момент есть поэтому *формальная* сторона воспроизведения образов. Правда, воспроизводимыми могут быть и чистые мысли; но сила воображения имеет дело не с ними, но лишь с *образами*. Воспроизведение образов осуществляется, однако, силою воображения *произвольно* и без помощи непосредственного созерцания. Этим эта форма представляющей интеллигенции отличается от простого *воспоминания*, которое не обладает такой самостоятельностью, но нуждается в некотором *наличном созерцании* и допускает *непроизвольное* появление образов.

Ассоциирующая сила воображения

Деятельность, более высоко развитая, чем простое воспроизведение, есть *отнесение* образов *друг к другу*. Содержание образов, вследствие своей непосредственности или чувственности, имеет форму *конечности, отношения к другому*. Но поскольку я вообще являюсь здесь определяющим или полагающим, постольку я же полагаю и это отношение. Посредством этого отношения интеллигенция дает образам, вместо их *объективной* связи, связь *субъективную*. Эта последняя, однако, по отношению к тому, что ею связывается, имеет отчасти еще форму чего-то внешнего. Я имею, например, перед собой образ какого-либо предмета; с этим образом чисто внешне связывается образ лиц, с которыми я говорил об этом предмете или которые этим предметом обладают и т. д. Часто только пространство и время есть то, что ставит эти образы рядом друг с другом. Обыкновенный светский разговор развивается по большей части чисто внешним и случайным образом от одного представления к другому. Только если в разговоре преследуют определенную цель, собеседование приобретает более определенную связность. Различные душевные настроения всем представлениям сообщают некий своеобразный оттенок; веселые — веселый, печальные — печальный. Еще в большей мере это относится к страстям. Степень интеллигенции также вносит известное разнообразие в отношение между образами; одаренные, остроумные люди и в этом отношении тоже отличаются от людей обыкновенных; даровитый человек бывает занят такими образами, которые содержат в себе нечто законченное и глубокое. *Остроумие* соединяет представления, которые хотя и далеко отстоят друг от друга, но имеют тем не менее в действительности некоторую внутреннюю связь. Сюда же следует отнести и *игру слов*. Самая глубокая страсть может отдаться этой игре; ибо великий дух умеет даже в самых несчастных обстоятельствах все, с чем он встречается, приводить в связь со своей страстью.

§ 456

Поэтому и ассоциацию представлений следует также понимать как *подведение* единичных представлений под *общие*, каковое подведение составляет связь между ними. Но интеллигенция не является в этой ассоциации только общей формой, — напротив, ее внутреннее существо есть *определенная в себе, конкретная субъективность* с собственным содержанием, проистекающим из какого-либо интереса, в-себе-сущего понятия или идеи, поскольку предварительно о таком содержании можно говорить. Интеллигенция есть власть, господствующая над запасом принадлежащих ей образов и представлений, и постольку 2) свободное связывание и

подведение этого запаса под присущее ей содержание. Итак она, будучи в этом запасе образов и представлений совершенно *определенно* обращена внутрь и включая его в свое данное содержание, есть *фантазия символизирующая, аллегоризирующая или поэтическая* сила воображения. Эти более или менее конкретные, индивидуализированные образования суть еще синтезы, поскольку тот материал, в котором субъективное содержание сообщает себе наличное бытие, проистекает из того, что найдено в созерцании.

Прибавление. Уже образы общее, чем созерцания; но они все-таки имеют еще некоторое *чувственно-конкретное* содержание, коего отношение к другому такому же содержанию и есть я сам. Но поскольку я на этом отношении сосредоточиваю свое внимание, постольку я прихожу к *общим* представлениям, или к представлениям в *собственном* смысле этого слова. Ибо то, через что единичные образы входят в отношение друг к другу, и состоит как раз в том, что им *обще*. Это общее есть или какая-либо *особая* сторона предмета, возведенная в *форму всеобщности*, как, например, в розе ее *красный цвет*, или *конкретно-общее*, *род*, например, в розе то, что она есть *растение*, но и в том и в другом случае некоторое представление, осуществляемое исходящим из интеллигенции *упразднением* эмпирической связи многообразных определений предмета. При порождении общих представлений интеллигенция поэтому проявляет себя *самодельтельно*; было бы поэтому ошибкой, свидетельствующей о полном недомыслии, предположить, будто общие представления возникают без содействия духа, — через простое совпадение многих сходных образов, — что, например, красный цвет розы как бы отыскивает красный цвет других находящихся в моем уме образов и, таким образом, мне — только наблюдающему за всем этим, — как бы подсказывает общее представление красного. Правда, то особенное, что принадлежит каждому образу, есть нечто данное; однако разложение конкретной единичности образа и возникающая отсюда форма всеобщности имеют, как было указано, свой источник во мне.

Абстрактные представления, кстати сказать, часто называют *понятиями*. Философия *Фриза* состоит главным образом из таких представлений. Когда утверждают, что, пользуясь такого рода представлениями, можно придти к познанию истины, то по поводу этого следует сказать, что на самом деле имеет место как раз обратное и что поэтому мыслящий человек, придерживаясь конкретного содержания образов, справедливо отвергает такую пустую школьную мудрость. Этого вопроса мы не можем, однако, рассматривать здесь подробнее. Столь же мало касается нас здесь также и *ближайшая* характеристика (*Beschaffenheit*) содержания, проистекающая или из *внешнего мира* или из *разума*, из *правовой*, *нравственной* и *религиозной* сферы. Скорее дело идет здесь лишь

о *всеобщности* представления *вообще*. С этой точки зрения мы должны заметить следующее.

В субъективной сфере, в которой мы здесь находимся, *общее* представление есть нечто *внутреннее*; *образ*, напротив, — нечто *внешнее*. Оба эти друг другу противостоящие определения первоначально распадаются, но в этом своем обособлении представляют собой, однако, нечто одностороннее; первому недостает внешности, образности, второму — достаточной приподнятости, чтобы служить выражением определенного всеобщего. Истина обеих этих сторон заключается поэтому в их единстве. Это единство — *придание образности всеобщему и обобщение образа* — прежде всего осуществляется через то, что общее представление не соединяется с образом в некоторый *нейтральный*, так сказать, *химический* продукт, но деятельно проявляет и оправдывает себя в качестве *субстанциальной* *мощи*, господствующей над образом, подчиняет себе этот образ как нечто акцидентальное, делает себя его душой, в нем становится *для себя* сущим, вспоминает себя в нем, само себя обнаруживает. Поскольку интеллигенция порождает это единство *всеобщего и особенного, внутреннего и внешнего, представления и созерцания* и таким образом *воспроизводит* наличную в этом последнем *целокупность*, как *оправданную*, постольку представляющая деятельность завершается и внутри себя самой, будучи *продуктивной силой воображения*. Эта последняя составляет формальную сторону *искусства*, ибо искусство изображает истинное всеобщее, или *идею*, в *форме чувственного существования, образа*.

§ 457

Интеллигенция в такой мере развивается в фантазии до самосозерцания, в какой ее собственное содержание, почерпнутое из нее самой, обладает образным существованием. Это порождение ее самосозерцания — субъективно; момент *сущего* еще отсутствует. Но в единстве внутреннего содержимого и материала этого порождения интеллигенция оказывается возвратившейся в такой же мере к тождественному отношению к себе, как и к непосредственности *в себе*. Подобно тому как в качестве разума она исходит из того, чтобы усвоить себе внутри себя найденное непосредственное (§ 445, ср. § 455. Примеч.), т. е. определить себя как *всеобщее*, так точно и ее деятельность в качестве разума (§ 438) с этого момента направлена на то, чтобы то, что в ней получило завершение до степени конкретного самосозерцания, определить как *сущее*, т. е. сделать себя самым *бытием*, превратить себя в *вещь*. Деятельная в этом определении, она *проявляет* себя *во-вне*, порождает *созерцание* — 3) *фантазия, творящая знаки*.

★ Фантазия есть то средоточие, в котором всеобщее и бытие, собственное и найденное, внутреннее и внешнее всецело претво-

рены в одно. Предшествующие синтезы *созерцания*, *воспоминания* и т. д. суть соединения тех же моментов; но это синтезы; только в фантазии интеллигенция определена не как неопределенное вместилище и всеобщее, но как единичность, т. е. как конкретная субъективность, в которой отношение ее к себе самой определено в такой же мере в смысле бытия, как и в смысле всеобщности. За такие соединения собственного или внутреннего существа духа с тем, что является *созерцаемым*, порождения фантазии признаются всегда и везде; их ближе определенное содержание относится к другим областям. Здесь эту внутреннюю мастерскую духа следует рассматривать лишь с точки зрения указанных выше абстрактных моментов. — В качестве деятельности этого объединения фантазия есть разум, но только *формальный* разум, поскольку *содержание* фантазии как таковое является безразличным; напротив, разум как таковой и свое *содержание* определяет до *истины*.

Особенно следует отметить также и то, что, поскольку фантазия доводит свое внутреннее содержание до образа и созерцания и при этом подчеркивается, что она определяет это содержание как *сущее*, постольку не должно показаться странным высказывание, что интеллигенция сама себя делает чем-то *сущим*, превращает себя в *предмет*; ибо она сама есть свое содержимое, а равным образом и данное ею этому содержимому определение. Образ, созданный фантазией, является только в субъективном смысле созерцательным; облекая его в *знак*, она сообщает ему созерцательность в собственном смысле этого слова; в *механической* памяти она в себе самой завершает эту форму *бытия*.

Прибавление. Как мы видели в прибавлении к предшествующему параграфу, в фантазии общее представление составляет то субъективное, что дает себе объективность в образе и тем само себя оправдывает. Это оправдание, однако, само является еще *субъективным*, поскольку интеллигенция первоначально еще считается с данным содержанием образов, соотносится с ним при сообщении характера образности своим общим представлениям. *Обусловленную* таким образом, лишь *относительно свободную* деятельность интеллигенции мы называем *символизирующей фантазией*. Эта последняя для выражения своих общих представлений не избирает никакого чувственного материала, кроме того, *самостоятельное* значение которого *соответствует* определенному содержанию общего, подлежащего оформлению в образах. Так, например, сила Юпитера изображается посредством орла, потому что орла признают сильным. — *Аллегория* выражает субъективное главным образом через целое, объединяющее в себе частности. — Что касается, наконец, *поэтической* фантазии, то она, правда, распрямляется своим материалом свободнее, чем фантазия изобразительных искусств; однако и она может избирать только такой чувственный материал, который адекватен содержанию изображаемой идеи.

От наличного в символе — *субъективного* подтверждения, *опосредствованного* образом, интеллигенция необходимо продвигается, однако, дальше к *объективному*, в себе и для себя *сущему* подтверждению общего представления. Так как содержание подлежащего подтверждению общего представления *смыкается* в содержании образа, служащего символом, лишь с *самим собой*, то форма *опосредствованности* этого подтверждения, помянутого единства субъективного и объективного, превращается в форму *непосредственности*. Вследствие этого диалектического движения общее представление достигает, таким образом, того, что для своего подтверждения оно уже не нуждается более в содержании образа, но оказывается подтвержденным в себе и для себя самого, получает, следовательно, непосредственное значение. Поскольку же далее освободившееся от содержания образа общее представление становится чем-то созерцаемым в *произвольно* избранном им внешнем материале, оно порождает то самое, что — в определенном различии от символа — следует назвать *знаком*. Знак следует рассматривать как нечто весьма важное. Если интеллигенция что-нибудь обозначила, то она тем самым покончила с содержанием созерцания и дала чувственному материалу в качестве его души *чуждое* ему самому значение. Так, например, *кокарда*, *флаг* или *надгробный камень* означают нечто совсем иное, чем то, на что они непосредственно указывают. Выступающая здесь произвольность соединения чувственного материала с общим представлением имеет своим необходимым следствием то, что приходится сперва научиться понимать значение знаков. В особенности это справедливо о знаках языка.

§ 458

В этом исходящем из интеллигенции единстве *самостоятельного представления* с некоторым *созерцанием* материя последнего первоначально есть, правда, нечто принятое извне, нечто непосредственное или данное (например цвет кокарды и т. п.). Однако *созерцание* имеет в этом тождестве значение не как нечто положительное и представляющее само себя, но лишь как представляющее собой *нечто другое*. Оно есть образ, который принял в себя *самостоятельное* представление интеллигенции, как душу, как свое значение. Это созерцание есть *знак*.

★ *Знак* есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе; *пирамида*, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа. *Знак* отличен от *символа*, последний есть некоторое созерцание, *собственная* определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает; напротив, когда

речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, коего оно является знаком, не имеют между собой ничего общего. В качестве *обозначающей* интеллигенция обнаруживает поэтому бóльшую свободу и власть при пользовании созерцанием, чем в качестве символизирующей.

Обыкновенно *знак* и *язык* рассматривают где-либо в психологии или в логике в качестве *приложения*, причем не обращают никакого внимания на их необходимость и их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции. Истинное место знака есть указанное для него выше, а именно, что интеллигенция, — которая в качестве созерцающей сама порождает форму времени и пространства, в отношении же к чувственному содержанию является принимающей его в себя и из этого материала образующей для себя представления, — теперь дает из себя своим самостоятельным представлениям определенное наличное бытие, заполненное пространство и время, и пользуется созерцанием, *как своим*, уничтожает его непосредственное и своеобразное содержание и дает ему в качестве его значения и его души другое содержание. — Эта создающая знак деятельность может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью воспоминания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с воспоминанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками.

§ 459

Созерцание, в качестве непосредственного представляя собой первоначально нечто данное и пространственное, приобретает, будучи употреблено в качестве знака, существенное определение обладать бытием лишь в качестве снятого. Интеллигенция есть эта его отрицательность; таким образом более истинная форма созерцания, являющаяся знаком, есть наличное бытие во *времени*, — исчезновение наличного бытия в то самое время, как оно есть, — и по своей дальнейшей внешней, психической определенности, некоторая из интеллигенции, из ее собственной (антропологической) природности проистекающая *положенность*, *звук*, осуществленное обнаружение вовне внутреннего существа, заявляющего о себе. Звук, получающий для определенных представлений дальнейшее расчленение, — *речь* и ее система, *язык* — дает ощущениям, созерцаниям, представлениям второе существование, более высокое, чем их непосредственное наличное бытие, вообще дает им такое существование, которое имеет значение в *сфере представления*.

★ Язык рассматривается здесь только со стороны своей своеобразной определенности как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии. Если бы о языке нужно было говорить конкретным образом, то в отношении к его *материалу* (словесному составу) следовало бы вернуться к антропологической, точнее психо-физиологической (§ 401) точке зрения, а по отношению к его *форме* (грамматике) предвосхитить точку зрения рассудка. По отношению к *элементарному материалу* языка, с одной стороны, представление утратило значение простой случайности, а, с другой, и принцип подражания был ограничен своим самым тесным объектом — именно звучащими предметами. Правда, приходится и теперь слышать восхваления немецкого языка за его богатство, ввиду большого количества особых выражений, которыми он обладает для таких особых звуков, как, например, шум, жужжание, треск и т. д. (Rauschen, Sausen, Knarren); таких выражений накопилось, быть может, больше сотни; мгновенное настроение создает при соответствующем случае еще и новые. Однако такое изобилие выражений в сфере чувственного и незначительного нельзя относить к тому, что должно составлять богатство развитого языка. Собственно элементарное само основывается не столько на символической, относящейся к внешним объектам, сколько на символической внутренней, именно на антропологической артикуляции, как бы на некоторого рода *жесте* телесного рече-выражения. На этом пути для всякой гласной и согласной, как и для их более абстрактных элементов (движение губ, нёба и языка), а затем также и для их сочетаний старались отыскать особо присущее им значение. Однако эти бессознательные и слабые зачатки модифицируются затем дальнейшими моментами, — как внешними условиями, так и потребностями образования, — видоизменяются до незаметности и незначительности по существу тем, что в качестве чувственных созерцаний они сами низводятся до роли знаков, вследствие чего их первоначальное значение затемняется и уничтожается. — *Формальная* сторона языка есть, однако, дело рассудка, который запечатлевает в нем свои категории; этот логический инстинкт порождает их грамматическую сторону. Изучение языков, которые сохранили свою первоначальную природу и основательное изучение которых начато только в новое время, показало, что они обладают весьма детально развитой грамматикой и выражают различия, отсутствующие или стерты в языках более развитых народов. Язык наиболее культурных народов имеет, повидимому, менее совершенную грамматику, и тот же язык при меньшей культурности народа имеет более совершенную грамматику, чем при большей его образованности. Ср. Сочинение г-на В. фон-Гумбольдта о двойственном числе, I. 10, 11.

Характеризуя звуковой язык как первоначальный, можно упомянуть здесь, хотя бы только мимоходом, также и о *языке письменном*;

он представляет собой дальнейшее развитие в *особой* области языка, прибегающего к помощи внешнепрактической деятельности. Язык графический переходит в сферу непосредственного пространственного созерцания, из которого он заимствует свои знаки (§ 454) и в котором он их порождает. Точнее говоря, *иероглифическое письмо* обозначает *представления* посредством пространственных фигур, тогда как *письмо буквенное*, напротив, обозначает *звуки*, которые уже сами являются знаками. Это письмо состоит поэтому из знаков других знаков, — и притом так, что оно разлагает конкретные знаки звукового языка, слова, на их простые элементы, и уже эти элементы обозначает. — *Лейбница* привлекала идея в совершенстве разработанного графического языка, созданного по иероглифическому способу, что, частично правда, имеет место и при буквенном письме (как и в наших знаках чисел, планет, химических веществ и т. п.); он считал его весьма желательным в качестве всеобщего языка для сношений между собой народов и особенно ученых. Не следует, однако, думать, что общение народов (которое, быть может, происходило уже в Финикии и в настоящее время происходит в Кантоне, см. Путешествия *Макартнея* из Стаунтона) вызвало скорее потребность в буквенном письме и возникновение именно этого последнего. Да и вообще нельзя мыслить себе единого всеобъемлющего *готового* иероглифического письма. Чувственные предметы допускают, правда, фиксированные знаки, но по отношению к знакам духовной сферы ход образования мыслей, прогрессивное логическое развитие влекут за собой изменение воззрений на внутренние отношения мыслей и, тем самым, на их природу, так что в связи с этим потребовалось бы другое иероглифическое определение знаков. В самом деле, ведь и относительно чувственно воспринимаемых предметов их знаки в звуковом языке, их названия часто меняются, как, например, относительно предметов химии и минералогии. Когда забыли, что представляют собой имена как таковые, а именно, что сами по себе они есть *лишенные всякого смысла внешности*, лишь в качестве *знаков* приобретающие известное значение, — тогда вместо настоящих имен стали требовать выражения своего рода дефиниций. Эти дефиниции в свою очередь стали часто образовывать произвольно и случайно, и тогда стало изменяться и обозначение, т. е. только связь знаков родового определения или других свойств, долженствующих быть характерными, в зависимости от различия взгляда на этот род или какое-либо другое свойство, долженствующее иметь специфическое значение. — Только застойности китайской духовной жизни подходит иероглифический язык этого народа. Этот род книжного языка, кроме того, может быть уделом лишь незначительной части народа, считающей себя исключительной носительницей духовной культуры. — Выработка звукового языка находится в теснейшей связи с привычкой буквенного письма, посредством которого

звуковой язык только и получает определенность и чистоту своей артикуляции. Известно несовершенство звукового языка китайцев; масса их слов имеет много совершенно различных значений — до десяти и даже до двадцати, так что при разговоре различие отмечается лишь ударением, интенсивностью, тихим произношением или криком. Европейцы, начинающие изучать китайский язык до того, как они усвоят себе все эти абсурдные тонкости акцентирования, впадают в самые смешные недоразумения. Совершенство заключается здесь в контрасте к правилу *parler sans accent* (говорить без акцента), что в Европе справедливо требуется от культурной речи. Вследствие влияния иероглифического способа письма китайскому звуковому языку не хватает объективной определенности, приобретаемой в артикуляции при помощи буквенного письма.

Буквенное письмо само по себе является более соответствующим требованиям интеллигенции; в нем *слово*, — наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений — доведение до сознания, — сделано предметом рефлексии. В этой работе интеллигенции над словом оно подвергается анализу, другими словами — эта выработка знаков сводится к ее простым, немногим элементам (первоначальным жестам артикуляции). Эти элементы представляют собой чувственную сторону речи, приведенную к форме всеобщности и этим элементарным способом достигающую в то же время полной определенности и чистоты. Буквенное письмо сохраняет за собой тем самым также и то преимущество звукового языка, что в нем, как и в звуковом языке, представления имеют соответствующие им имена. Имя есть простой знак для подлинного, т. е. *простого*, не разложимого на свои определения и не сложенного из них, представления. Иероглифический знак возникает не из непосредственного анализа чувственных знаков, подобно буквенному письму, но из предшествующего анализа представлений. Отсюда легко приходят затем к мысли, что все представления могут быть сводимы к их элементам, к простым логическим определениям, так что из избранных для этой цели элементарных знаков (как у китайских гуа — простая прямая и на две части разделенная черта) через их соединение и мог образоваться язык иероглифов. Этот факт аналитического обозначения представлений в иероглифическом письме, побудивший *Лейбница* признать это письмо более совершенным, чем письмо буквенное, скорее представляет собою то, что противоречит основной потребности языка вообще, имени, — потребности иметь для непосредственного представления, — которое, как бы богато ни было заключенное в нем содержание, для духа в имени является простым, — также и простой непосредственный знак. Этот знак сам по себе не дает повода для мышления и должен лишь обозначать и чувственно представлять простое представление как таковое. И не только интеллигенция, *действующая*

посредством представлений, делает это, задерживаясь на простых представлениях или снова образуя их из абстрактных моментов, на которые они были разложены; но и *мышление* также резюмирует в форме простой мысли конкретное содержание анализа, в котором содержание стало соединением многих определений. И для той и для другой способности есть потребность иметь также и такие, в смысле их значения, простые знаки, которые состоят из многих букв или слогов и, будучи на них расчлененными, все же не представляют собой соединения многих представлений. — Сказанное составляет основное определение для решения вопроса о ценности книжных языков. Затем обнаруживается также, что в иероглифическом письме отношения конкретных духовных представлений по необходимости должны быть спутанными и смутными, и, кроме того, их анализ, коего ближайшие продукты в свою очередь подлежат дальнейшему анализу, оказывается возможным весьма многообразным и видоизменяющимся способом. Каждое отклонение в анализе могло бы привести тогда к другому образованию имени, выраженному в письме, подобно тому, как в новейшее время, о чем уже было сказано выше, даже в сфере чувственного, соляная кислота по-разному изменяла свое название. Иероглифический письменный язык требовал столь же застойной философии, какой является культура китайцев вообще.

Из сказанного также следует, что самый способ, каким мы научаемся читать и писать по буквенному письму, следует рассматривать, как еще недостаточно оцененное, бесконечное образовательное средство, поскольку оно переводит дух от чувственного конкретного к обращению внимания на нечто более формальное — на звучащее слово и на его абстрактные элементы, и тем делает нечто весьма существенное для обоснования и расчищения почвы внутреннего сознания в субъекте. — Достигнутая привычка впоследствии уничтожает своеобразность буквенного письма — как обходного пути в интересах зрения — через слышимость, также приводящую к представлениям предметов, превращая, таким образом, это буквенное письмо для нас в иероглифическое, так что нам при пользовании им не нужно иметь перед собой в сознании посредничества звуков. Напротив, люди, которые имеют небольшую привычку к чтению, произносят прочитанное вслух, чтобы понять его в его звуках. Если не считать этого навыка, превращающего буквенное письмо в иероглифы и остающегося в силе в качестве способности к абстракции, приобретенной первым упражнением, иероглифическое чтение само по себе есть глухое чтение и немое письмо. Слышимое или временное, и видимое или пространственное, имеют, правда, каждое свою собственную основу, первоначально одинакового значения с другой; но у буквенного письма есть только одна основа и к тому же в том правильном соотношении, что видимый язык относится

к звучащему только как знак; интеллигенция обнаруживается непосредственно и безусловно при содействии речи. — Опосредствование представлений через нечувственную сторону звуков обнаруживается затем в своеобразно существенных чертах в последующем переходе от деятельности *представления* к *мыслению*, — в *памяти*.

§ 460

Имя, как сочетание порожденного интеллигенцией созерцания с его значением, является прежде всего *единичным* преходящим порождением и сочетанием представления, как чего-то внутреннего, с созерцанием, как чем-то внешним, и потому само есть нечто *внешнее*. Припоминание этой внешности и есть *память*.

γγ) Память

§ 461

Интеллигенция в качестве *памяти* по отношению к созерцанию *слова* проходит те же самые деятельности припоминания, как и представление вообще по отношению к первому непосредственному созерцанию (§ 451 и сл.) — 1) Делая каждое сочетание, которое есть знак, своим, интеллигенция посредством этого воспоминания возвышает *единичную* связь до *всеобщей*, т. е. до постоянной связи, в которой имя и значение связаны для нее объективно, и превращает созерцание, чем имя первоначально является, в *представление*; так что содержание, значение и знак, будучи отождествлены, составляют одно представление, и деятельность представления в своем внутреннем характере является конкретной, а содержание обнаруживается как наличное бытие, память, *удерживающая* имя.

Прибавление. Память мы рассматриваем в *трех* формах:
во-первых, в форме *удерживающей* имя;
во-вторых, в форме *воспроизводящей*;
в-третьих, в форме *механической* памяти.

Первым, следовательно, является здесь то, что мы удерживаем значение имени, что мы становимся способными при виде знаков языка вспоминать объективно связанные с ними представления. Так, когда мы слышим или видим какое-либо слово, принадлежащее чужому языку, нам хотя и становится ясным его значение, но на основании этого мы еще не в состоянии бываем воспроизвести для наших представлений соответствующие словесные знаки этого языка; говорить и писать на каком-либо языке мы научаемся позднее, чем его понимать.

§ 462

Имя есть, таким образом, *предмет*, как он существует в области представления и в ней имеет значимость. 2) *Воспроизводящая* память имеет и познает в имени *предмет* и вместе с предметом имя, без созерцания и образа. Имя как *существование* содержания в интеллигенции есть *внешность* ее самой внутри нее, и *воспоминание* имени как порожденного ею созерцания есть вместе с тем ее *отчуждение*, в котором она полагает себя в пределах самой себя. Ассоциация отдельных имен заключается в значении определений ощущающей, представляющей или мыслящей интеллигенции, ряды которых она пробегает внутри себя в качестве ощущающей и т. д.

★ При произнесении имени льва мы не нуждаемся ни в созерцании такого животного, ни даже в его образе, но имя его, поскольку мы его *понимаем*, есть безобразное простое представление. Мы *мыслим* посредством имен.

Вновь возродившаяся некоторое время тому назад и справедливо снова позабытая *мнемоника* древних состоит в том, чтобы имена превращать в образы и, тем самым, память снова низводить до степени силы воображения. Место *силы* памяти занимает закрепленная в силе воображения пребывающая таблица (*bleibendes Tableau*) ряда образов, к которой присоединяется затем подлежащий изучению рассказ, — последовательный ряд представлений в нем. При разнородности содержания этих представлений и упомянутых перманентных образов, равно как и вследствие той скорости, с которой должно происходить это сочетание тех и других, оно должно осуществляться только посредством пустых, лишенных смысла, совершенно случайных связей. Мало того, что дух подвергается здесь попытке заниматься всякого рода бессмыслицей; затверженное таким образом наизусть именно вследствие этого скорее и забывается. Кроме того, одна и та же таблица применяется здесь к заучиванию и всякого другого ряда представлений, и потому представления, сочетанные с нею ранее, снова стираются в памяти. То, что запечатлено мнемонически, не воспроизводится и не пересказывается *наизусть*, т. е. *изнутри* и вовне, из глубокого тайника нашего «я», как то, что удержано памятью, но только считывается, так сказать, с таблицы силы воображения. — Мнемоника находится в связи с обычными пред-рассудками, которые связаны с памятью в ее отношении к силе воображения, именно будто последняя есть более высокая и более духовная деятельность, чем память. Память, скорее, имеет дело уже не с *образом*, заимствованным из непосредственной, недуховной определенности интеллигенции, из созерцания, но с тем наличным бытием, которое является продуктом самой интеллигенции, с таким *заученным наизусть*, которое остается

заключенным в сферу, обращенную внутрь интеллигенции и только *внутри ее самой* составляет ее внешнюю и существующую сторону.

Прибавление. Слово как *звучащее* исчезает во времени. Таким образом, время проявляется в слове как *абстрактная*, т. е. лишь как *уничтожающая* отрицательность. Истинной же, *конкретной* отрицательностью речевого знака является *интеллигенция*, ибо посредством ее он превращается из чего-то *внешнего* во что-то *внутреннее* и *сохраняется* уже в этой преобразованной форме. Слова становятся поэтому наличным бытием, оживленным мыслью. Это наличное бытие для наших мыслей абсолютно необходимо. О наших мыслях мы знаем только тогда, когда имеем определенные, действительные мысли, когда мы даем им форму *предметности*, *различенности* от нашего *внутреннего существа*, следовательно, форму *внешности*, — и притом *такой* внешности, которая в то же время носит на себе печать высшей *внутренности*. Таким внутренним внешним является единственно только *членораздельный звук, слово*. Мыслить без слов, как это некогда попытался сделать *Месмер*, есть поэтому затея неразумная; она чуть было не довела этого человека, согласно его собственному заверению, до безумия. Да было бы и смешно считать привязанность мысли к слову каким-то недостатком мысли или несчастьем; ибо хотя обычно думают, что *невыразимое* и есть как раз самое превосходное, однако это претенциозное мнение не имеет никакого основания. Ибо невыразимое в действительности есть нечто неясное, находящееся в состоянии брожения, что, лишь получив выражение в слове, приобретает ясность. Слово сообщает поэтому мыслям их достойнейшее и самое истинное наличное бытие. Правда, и не овладевая вещью, возможно играть словами. Но в этом виновато не слово, а полное недостатков, неопределенное, бессодержательное мышление. Как подлинная *мысль* есть *предмет*, так, равным образом, и *слово*, когда оно применяется истинным мышлением. Поскольку поэтому интеллигенция наполняется словом, постольку она принимает в себя природу предмета. Но это принятие имеет в то же время *тот* смысл, что интеллигенция превращается через это в нечто *предметное*; так что субъективность, — в ее отличии от предмета, — делается чем-то пустым, превращается в лишенное духа вместилище слов, — становится, следовательно, *механической* памятью. Таким образом, *чрезмерное обращение* слова *внутрь* превращается, так сказать, в крайнее *отчуждение* интеллигенции. Чем более осваиваюсь я с значением слова, чем более оно соединяется, поэтому, с моим внутренним существом, — тем в большей мере может исчезнуть его предметность и тем самым определенность его значения, — тем более, следовательно, и сама память, вместе со словом, может стать чем-то, что покинуто духом.

§ 463

3) Поскольку связь имен заключается в значении, постольку сочетание их с бытием, как с именем, есть еще только синтез, и интеллигенция в этой своей внешности еще не вернулась просто в себя. Но интеллигенция есть всеобщее, есть простая истина своих особенных отчуждений, и ее последовательно проведенное усвоение есть снятие упомянутого различия значения и имени; это высшее обращение деятельности представления внутрь есть высшее отчуждение ее, в котором она в качестве *бытия* полагает для себя всеобщее пространство имен как таковых, т. е. лишенных смысла слов. «Я», это абстрактное бытие, является в качестве субъективности в то же время властью над различными именами, пустым *обручем*, скрепляющим внутри себя целые ряды их, удерживая их в прочном порядке. Поскольку имена и их ряды являются только *сущими* и интеллигенция внутри себя есть здесь само это бытие их, постольку она есть эта власть, как *совершенно абстрактная субъективность*, — *память*, называемая *механической* ввиду совершенной внешности, в которой звенья таких рядов находятся в отношении друг к другу, а также потому, что сама она есть эта, хотя и субъективная внешность (§ 195).

★ Какую-нибудь статью, как известно, только тогда знаешь действительно наизусть, если со словами не связываешь никакого смысла. Произнесение вслух такого заученного наизусть материала само собой происходит поэтому без всякого ударения. Правильное ударение, которое сюда вносится, касается смысла. Значение, представление, которые при этом привлекаются к делу, нарушают механическую связь и потому легко сбивают пересказ. Способность заучивать наизусть ряды слов, в связи которых нет никакого смысла, или самих по себе бессмысленных (ряд собственных имен), потому столь удивительна, что дух по самому существу своему состоит в том, чтобы быть *при самом себе*, здесь же он как бы *внутри самого себя* отчужден от самого себя и его деятельность есть как бы механизм. Но дух остается *при себе* лишь как *единство субъективности и объективности*; здесь же, — поскольку он в созерцании существует как внешнее, причем *находит* для себя определения и в представлении *это найденное* погружает в себя и превращает в свое, — постольку он внутри себя самого в качестве памяти делает себя чем-то внешним, так что то, что принадлежит ему самому, выступает как открывающееся в процессе нахождения. Один из моментов мышления, *объективность*, положен здесь как качество интеллигенции внутри ее самой. Легко понять память, как механическую, как деятельность того, что лишено смысла, причем она будет находить тогда оправдание лишь в приносимой ею пользе, или, быть может, в необходимости ее для других целей и деятельностей духа. Но тогда будет упущено из внимания ее подлинное значение, которое она имеет в сфере духа.

§ 464

Сущее как *имя* нуждается в *другом*, в *значении* представляющей интеллигенции, чтобы быть предметом, истинной объективностью. Интеллигенция как механическая память есть в своем единстве упомянутая внешняя объективность и *значение*. Она *положена*, таким образом, как *существование* этого тождества, другими словами, она деятельна *для себя* в качестве такого тождества, каким она в качестве разума является *в себе*. *Память* является, таким образом, переходом в деятельность *мысли*, не имеющей уже более никакого самостоятельного *значения*, т. е. чем-то таким, от объективности чего не отличается уже и субъективное, равно как и эта внутренняя природа в ней самой есть нечто *сущее*.

★ Уже наш язык высоко ставит *память* (Gedächtniss), о которой вошло в предрассудок говорить пренебрежительно, указывая на ее непосредственное родство с *мыслью* (Gedanken). — Юноши не случайно располагают лучшей памятью, чем старики, и свою память упражняют не ради одной только практической пользы; но они потому имеют хорошую память, что еще мало размышляют. Они намеренно или ненамеренно упражняют ее, чтобы выровнять почву их внутреннего существа для чистого бытия, для чистого пространства, в котором предмет, в-себе-сущее содержание, мог бы без всякой противоположности к субъективной внутренней природе проявляться и раскрываться. В молодости настоящий талант обыкновенно бывает соединен с хорошей памятью. Но подобного рода эмпирические данные несколько не способствуют тому, чтобы познать то, что память есть в себе. Один из действительно самых трудных пунктов в учении о духе, в систематизировании интеллигенции, остававшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, а также в выяснении ее органической связи с мышлением. Память, как таковая, сама есть только внешний способ, односторонний момент *существования* мышления. Переход к мышлению есть для нас или в себе тождество разума и способа существования; это тождество обуславливает то, что разум начинает существовать теперь в субъекте как его деятельность. Эта деятельность есть *мышление*.

γ) МЫШЛЕНИЕ

§ 465

Интеллигенция есть *способность узнавания*, она *познает* некоторое созерцание, поскольку это последнее уже раньше ей принадлежало (§ 454), — далее, в имени она познает предмет (§ 462); но при этом *ее* всеобщее существует для нее в двойном значении — всеобщего как такового, и всеобщего как

непосредственного или сущего, и тем самым как истинное всеобщее, представляющее собою единство, возвышающееся в качестве такового над своим другим, над бытием. Таким образом, интеллигенция является *для себя* познающей *самое себя*; — *в себе самой всеобщим*: ее продукт, *мысль*, есть предмет, простое тождество субъективного и объективного; *для себя*: она знает, что то, что *мыслится*, есть и что то, что *есть*, есть лишь постольку, поскольку оно есть мысль (ср. § 5, 21); *мышление* интеллигенции состоит в том, чтобы *иметь мысли*; они существуют как ее содержание и предмет.

Прибавление. Мышление есть *третья и последняя* главная ступень развития интеллигенции; ибо наличное в *созерцании непосредственное, в-себе-сущее единство* субъективного и объективного из осуществляющейся в *представлении противоположности* этих обеих сторон восстанавливается в мышлении как некоторое этой противоположностью обогащенное, тем самым *в-себе-и-для-себя-сущее* единство — *конец*, следовательно, погибает здесь назад в только что упомянутое *начало*. Следовательно, в то время как на стадии *представления*, частью посредством силы воображения, частью посредством механической памяти осуществленное единство субъективного и объективного, — хотя этим единством я причиняю насилие моей субъективности, — остается еще чем-то *субъективным*, — *в мышлении*, напротив, это единство приобретает форму столь же *объективного*, сколь и *субъективного* единства, ибо это последнее *само себя* знает как природу *вещи*. Правда, те люди, которые ничего не понимают в философии, хватаются за голову, когда слышат положение: *мышление* есть *бытие*. Тем не менее в основании всей нашей деятельности лежит предположение единства мышления и бытия. Это предположение мы делаем как разумные, как мыслящие существа. Следует, однако, различать при этом, только ли мы *существуем* как мыслящие, или мы также *знаем* себя в качестве мыслящих. Первое мы представляем собой при всех обстоятельствах; последнее, напротив, в полной мере имеется лишь тогда, когда мы возвысились до *чистого* мышления. Это последнее познает, что *исключительно оно само*, — а не *ощущение* или *представление*, — в состоянии овладеть истиной вещей и что поэтому утверждение *Эпикура*: *ощущаемое* есть *истинное*, должно быть рассматриваемо как совершенное извращение природы духа. Конечно, мышление не должно оставаться *абстрактным, формальным* мышлением, — ибо это последнее разрушает содержание истины, — но ему надо развиться до *конкретного* мышления, до *понимающего* познания.

§ 466

Однако и мыслящее познание в начале также *формально*; всеобщность и ее бытие есть простая субъективность интеллигенции. Мысли не являются, таким образом, определенными в себе

и для себя, и представления, получившие внутренний характер мышления, постольку представляют собой только данное содержание.

Прибавление. Первоначально мышление знает единство субъективного и объективного как совершенно *абстрактное, неопределенное, только достоверное, не наполненное, не подтвержденное* единство. *Определенность* разумного содержания является поэтому для этого единства еще *внешней, следовательно, данной*, — и познание, таким образом, — *формальным*. Так как однако в себе эта определенность содержится в мыслящем познании, то упомянутый выше формализм противоречит этому познанию и поэтому снимается мышлением.

§ 467

По отношению к этому содержанию α) формально тождественный *рассудок* есть та способность, которая припоминаемые представления перерабатывает в роды, виды, законы, силы и т. д., вообще в категории, в том смысле, что материал познания впервые только в этих формах мысли получает истину своего бытия. Как бесконечная внутри себя отрицательность мышление есть β) по существу *разобшение*, — *суждение*, которое не растворяет, однако, понятия в прежнюю противоположность всеобщности и бытия, но различает его соответственно присущим самому понятию связям и γ) мышление снимает определенность формы и полагает в то же время тождество различий — *формальный разум, мозаключающий рассудок*. — Интеллигенция *познает* в качестве мыслящей, и при этом α) если рассудок объясняет единичное из своих всеобщностей (категорий), то он называется *понимающим*; β) если он *объясняет* это единичное *как* всеобщее (род, вид) в суждении, то в этих формах *содержание* является как данное; γ) но в *мозаключении* он из себя *определяет содержание*, снимая упомянутое различие по форме. Вместе с усмотрением необходимости исчезает и последняя непосредственность, еще присущая формальному мышлению.

★ В *логике* мы имеем дело с мышлением, как оно еще есть только в себе, и разум развивается здесь в этой от всех противоположностей свободной стихии. В *сознании* мышление точно так же выступает как некоторая ступень (см. § 437, примеч.). — Здесь разум выступает перед нами как истина противоположности, — так, как он сам определил себя в пределах духа. — Мышление потому все снова выступает в этих различных частях науки, что эти части различаются только элементом и формой противоположности, мышление же есть единый центр, в который как в свою истину возвращаются противоположности.

Прибавление. До *Канта* у нас не проводили никакого определенного различия между *рассудком* и *разумом*. Если мы не

хотим, однако, опуститься до вульгарного сознания, грубо стирающего различные формы чистого мышления, то между рассудком и разумом должно быть установлено *то* определенное различие, что для *последнего* предмет есть нечто *в-себе-и-для-себя-определенное*, есть *тождество содержания и формы, всеобщего и особенного*, — тогда как для *первого* — предмет, напротив, распадается на форму и содержание, на всеобщее и особенное, на пустое *в-себе* и на извне приводящую к нему *определенность*, — так что, следовательно, в *рассудочном* мышлении *содержание равнодушно* к своей *форме*, тогда как в *разумном* или *понимающем* познании содержание *из себя самого порождает* свою форму.

Но хотя *рассудок* и заключает в себе только что указанный недостаток, он тем не менее необходимый момент разумного мышления. Его деятельность состоит вообще в *абстрагировании*. Если он *случайное* отделяет от *существенного*, то он безусловно действует правомерно и является тем, чем он и должен быть в действительности. Поэтому того, кто преследует какую-нибудь существенную цель, называют человеком рассудка. Без рассудка невозможна также и никакая устойчивость характера, ибо для этой последней требуется, чтобы человек твердо держался своей индивидуальной сущности. Однако рассудок может и, наоборот, какому-нибудь одностороннему определению придать форму всеобщности и тем самым превратиться в противоположность *здорового человеческого рассудка*, одаренного пониманием существенного.

Второй момент чистого мышления есть *акт суждения*. Интеллигенция, которая в качестве *рассудка отторгает одно от другого* разные, в конкретной единичности предмета непосредственно соединенные между собой *абстрактные определения* и отделяет их от *предмета*, — в то же время с необходимостью переходит *прежде всего* к тому, чтобы *отнести* предмет к *всеобщим мысленным определениям* и тем самым рассматривать его как *отношение*, как объективную связь, как некоторую целокупность. Эту деятельность интеллигенции часто называют уже *пониманием*, однако несправедливо. Ибо на этой стадии предмет постигается еще как нечто *данное*, как нечто *зависимое от другого*, им *обусловленное*. Обстоятельства, обуславливающие явления, имеют здесь значение еще самостоятельных существований. Поэтому тождество явлений, отнесенных друг к другу, является еще *чисто внутренним* и именно потому *чисто внешним*. Понятие раскрывается поэтому здесь еще не в своем настоящем облике, но лишь в *форме необходимости, чуждой природе понятия*.

Только на *третьей* ступени чистого мышления *понятие* познается как *такое*. Эта ступень представляет собою, следовательно, *понимание в собственном смысле слова*. Здесь всеобщее познается как обособляющее само себя и из этого обособления собирающее его черты в единичность, или, что то же самое, обо-

собранное из своей самостоятельности низводится здесь до момента понятия. Соответственно этому всеобщее уже не есть здесь некоторая внешняя к содержанию, но, напротив, истинная, из себя самой порождающая содержание форма, — само себя развивающее понятие предмета. Мышление на этой стадии не имеет, следовательно, никакого другого содержания, кроме самого себя, — кроме своих собственных, имманентное содержание формы образующих определений; оно ищет и находит в предмете только само себя. Поэтому предмет только тем отличается здесь от мышления, что он имеет форму *бытия, устойчивого существования-для-себя* (Für-sich-Bestehens). Тем самым мышление стоит здесь в совершенно свободном отношении к объекту.

В этом, со своим предметом тождественном мышлении, интеллигенция достигает своего *завершения*, своей *цели*; ибо отныне она на деле есть то, чем она лишь *должна* была бы быть в своей непосредственности, — *сама себя знающая истина, сам себя познающий разум*. Знание составляет теперь *субъективность* разума, и *объективный* разум положен теперь как *знание*. Это взаимное проникновение мыслящей субъективности и объективного разума есть конечный результат развития теоретического духа, проходящего через предшествующие чистому мышлению ступени созерцания и представления.

§ 468

Интеллигенция, усваивающая себе в качестве теоретической интеллигенции непосредственную определенность, после окончательного *вступления во владение* оказывается теперь в обладании своей *собственностью*. Посредством последнего отрицания непосредственности интеллигенция полагает в себе, что содержание *для нее* определено ею же самой. Мышление как свободное понятие отныне свободно и по *содержанию*. Интеллигенция, знающая себя как определяющее начало содержания, которое в такой же мере принадлежит ей, в какой оно определено как сущее, есть *воля*.

Прибавление. Чистое мышление первоначально есть некоторое неподвинутое, погруженное в предмет проявление деятельности. Деятельность эта необходимо становится, однако, *предметной для себя самой*. Так как понимающее познание в предмете находится абсолютно *при себе самом*, то ему надо познать, что его определения суть определения *предмета* и что, наоборот, *объективно* значимые, *сущие* определения суть *его* определения. Через приобретение этого *внутреннего характера*, через это *вхождение в себя* интеллигенции, последняя становится *волей*. Для обыкновенного сознания этого перехода, конечно, нет; напротив, для представления мышление и воля разобщаются. В действительности

же, как мы только что видели, *мышление само себя определяет до воли*, и первое остается *субстанцией* последней; так что без мышления не может быть никакой воли и самый необразованный человек также только настолько является волевым, насколько он мыслит, — наоборот, животное, именно потому, что оно не мыслит, не может иметь и никакой воли.

Ь.

ПРАКТИЧЕСКИЙ ДУХ

§ 469

Дух как воля знает себя как себя внутри себя заключающий и как себя из себя наполняющий. Это наполненное *для-себя-бытие*, или *единичность*, составляет сторону существования или *реальность идеи* духа; в качестве воли дух вступает в действительность, в качестве знания он находится в основе всеобщности понятия. — В качестве самой себе дающей содержание воля находится *при себе*, является *свободной* вообще; это ее определенное понятие. — Ее конечность состоит в том *формализме*, что ее наполненность через самое себя есть сначала только *абстрактная* определенность, *принадлежащая ей* вообще, но еще не отождествленная с развитым *разумом*. Определение в себе сущей воли состоит в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, состоящую в том, чтобы наполнить себя своим собственным понятием, т. е. сделать свободу своей определенностью, своим содержанием и целью, как и своим наличным бытием. Это понятие — свобода — в сущности имеет значение только как мышление; путь, по которому воля превращает себя в *объективный* дух, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, — дать себе такое содержание, которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая.

★ *Истинная* свобода в качестве нравственности есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т. е. своекорыстные интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание существует, однако, только в мышлении и посредством мышления. Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т. д.

Прибавление. *Интеллигенция* раскрылась перед нами как дух, *возвращающийся* из объекта в самого себя, в нем *делающий себя внутренним* и свое *внутреннее существо* признающий за *объективное*. Воля, напротив, стремится к *объективированию* своего еще отмеченного формой субъективности внутреннего существа. Это ее стремление к внешнему нам предстоит, однако, проследить

здесь — в сфере *субъективного* духа — лишь до того пункта, где волящая интеллигенция становится *объективным духом*, т. е. лишь до той стадии, где продукт воли перестает быть простым *наслаждением* и начинает становиться *деянием* и *поступком*.

Ход развития практического духа в общем следующий.

Сначала воля проявляется в форме *непосредственности*; она еще не *положила* себя как свободно и объективно определяющаяся интеллигенция, но *находит* себя лишь как процесс такого объективного определения. Таким образом, она 1) есть *практическое чувство*, имеет *единичное* содержание и сама является *непосредственно единичной, субъективной* волей, которая, правда, как только что было сказано, чувствует себя объективно определяющей, но чужда еще освобожденного от формы субъективности *подлинно объективного в себе и для себя всеобщего* содержания. Поэтому первоначально воля свободна только *в себе*, или по своему *понятию*. К *идее* свободы относится, например, то, что воля своим содержанием и целью делает свое же *понятие* — *самое свободу*. Когда воля делает это, она становится *объективным духом*, созидает себе мир своей свободы и своему истинному содержанию дает тем самым самостоятельное наличное бытие. Но этой цели воля достигает только тем, что она ликвидирует свою единичность, что она развивает свою в этой единичности только *в себе* сущую всеобщность до степени *в себе и для себя* всеобщего содержания.

Следующий шаг на этом пути воля делает, поскольку она 2) в качестве *влечения* продвигается к тому, чтобы только *данное* в чувстве согласование своей внутренней определенности с объективностью превратить в такое, которое впервые *должно* быть *положено* ею самой.

Дальнейшее развитие 3) состоит в том, что *особые* влечения подчиняются *всеобщему* — *счастью* (Glückseligkeit). Так как, однако, эта всеобщность есть только *всеобщность рефлексии*, — то по отношению к особенности влечений она остается чем-то внешним и к этому особенному относится лишь через посредство совершенно абстрактной единичной воли — через *произвол*.

Как *неопределенная всеобщность* счастья, так и *непосредственная особенность* влечений и *абстрактная единичность* произвола в своей взаимной внешности являются чем-то неистинным и потому все вместе сходятся в *конкретно-всеобщее*, в понятие свободы, волящей воли; эта воля, как уже было замечено, составляет цель развития практического духа.

§ 470

Практический дух содержит в себе прежде всего в качестве формальной или непосредственной воли двойное *долженствование*, — состоящее 1) в противоположности определенности,

положенной самой волей, к снова вступающей при этом в силу *непосредственной* определенности, к ее *наличному бытию и состоянию*, — что в то же время развивается в сознании до отношения к внешним объектам; 2) упомянутое первое самоопределение, само будучи непосредственным, первоначально не является еще поднятым до всеобщности мышления, составляющей поэтому *в себе долженствование* по отношению к только что упомянутому самоопределению как со стороны формы, так и со стороны содержания; противоположность, сначала существующую только для нас.

а) ПРАКТИЧЕСКОЕ ЧУВСТВО

§ 471

Практический дух первоначально имеет внутри себя свое самоопределение непосредственным образом, следовательно, *формально*, так что он *находит себя* как *единичность*, определенную в своей внутренней *природе*. Таким образом он является *практическим чувством*. В этом чувстве дух, так как *в себе* он есть простая, тождественная с разумом субъективность, конечно обладает содержанием разума, но лишь как *непосредственно единичным* и тем самым как *природным, случайным и субъективным* содержанием, которое в такой же мере определяет себя из частности потребностей, мнения и т. д. и из субъективности, полагающей себя для себя, наперекор всеобщему, в какой он в себе может быть соответственным разуму.

★ Когда апеллируют к *чувству* права и моральности, как и к религиозному чувству, которое человек носит в себе, к его благожелательным склонностям и т. д., вообще к его *сердцу*, т. е. к субъекту, поскольку в нем объединены все разнообразные практические чувства, — то это 1) имеет тот правильный смысл, что эти определения суть его *собственные имманентные* определения; 2) и затем, поскольку чувство противоположно *рассудку*, также тот смысл, что по отношению к односторонним абстракциям рассудка чувство *может* быть *целостностью*. Но в такой же мере чувство *может* быть и *односторонним*, несущественным, дурным. *Разумное*, которое в качестве мыслимого существует в форме разумности, представляет собой то же самое содержание, которым обладает и *доброе* практическое чувство, но только в его всеобщности и необходимости, в его объективности и истине.

Вот почему, с одной стороны, *нелепо* думать, будто с переходом от чувства к праву и долгу теряется что-нибудь в отношении содержания и высокой ценности; этот переход, напротив, впервые поднимает чувство до его истины. Столь же нелепо считать ин-

теллигенцию чем-то излишним и даже вредным для чувства, сердца и воли; истина и — что то же самое — действительная разумность сердца и воли может заключаться единственно только во *всеобщности* интеллигенции, а не в единичности чувства как такового. Если чувства истинны, то они являются таковыми вследствие своей определенности, т. е. своего содержания, а это последнее только в такой мере истинно, в какой оно внутренне всеобще, иными словами, имеет своим источником мыслящий дух. Для рассудка трудность состоит в том, чтобы освободиться от того разделения, которое он однажды по своему произволу допустил между душевными способностями, чувством и мыслящим духом, и прийти к представлению, что в человеке существует только один единый разум в чувстве, воле и мышлении. В связи с этим наталкиваются на трудность в том, что идеи, принадлежащие исключительно мыслящему духу — бог, право, нравственность, могут быть также *чувствуемы*. Но чувство есть не что иное, как форма непосредственной своеобразной единичности субъекта, в которую может быть вложено как только что упомянутое содержание, так и всякое другое объективное содержание, которому сознание также приписывает предметность.

С другой стороны, весьма *сомнительно* и, даже более того, неправильно придерживаться чувства и сердца вопреки разумности мысли — права, долга, закона, потому что то, чем чувство и сердце обладают в *большей* мере, чем разумность мысли, есть только особая субъективность, только нечто суетное и произвольное. — На том же основании неуместно при научном рассмотрении чувств обращать внимание на что-либо иное, кроме их *формы*, и рассматривать их содержание, ибо это последнее в качестве мыслимого представляет собой скорее самоопределения духа в их всеобщности и необходимости, т. е. права и обязанности. Для специального рассмотрения практических чувств, а также и склонностей остаются только себялюбивые, дурные и злые чувства и склонности, ибо только они относятся к единичности, отстаивающей себя наперекор всеобщему; их содержание противоположно содержанию прав и обязанностей; но именно вследствие этого они только по противоположности с последними получают свою ближайшую определенность.

§ 472

Практическое чувство содержит в себе *долженствование*, свое самоопределение как *в себе* сущее, *отнесенное* к *сущей* единичности, которая имеет значение лишь в своей соразмерности с упомянутым самоопределением. Так как обоим в этой их непосредственности недостает еще объективного определения, то это отношение *потребности* к наличному бытию есть совер-

шенно субъективное и поверхностное *чувство приятного или неприятного*.

★ Удовольствие, радость, боль и т. д., стыд, раскаяние, удовлетворение и т. д. представляют собой частью только видоизменения формального практического чувства вообще, частью же отличаются друг от друга по своему содержанию, составляющему определенность долженствования.

Знаменитый вопрос о *первоисточнике зла* в мире возникает, — по крайней мере, поскольку под злом понимаются ближайшим образом неприятное и *боль*, — на этой стадии формального практического. Зло есть не что иное, как несоответствие между *бытием* и *долженствованием*. Это долженствование имеет много значений, и так как случайные *цели* равным образом имеют форму должного, то их бесконечно много. По отношению к ним зло есть только то право, которое осуществляется в отношении суетности и ничтожества их воображаемого значения. Они уже сами по себе есть зло. — Конечность жизни и духа входит в их *суждение*, в котором они другое обособленное от них в то же время содержат в себе в качестве своего отрицания и таким образом выступают как то противоречие, которое называется злом. В мертвом нет ни зла, ни боли, ибо в неорганической природе понятие не выступает наперекор своему наличному существованию и в своем различии от него не остается одновременно его субъектом. В жизни и еще более в духе, напротив, существует это имманентное различие и тем самым приобретает силу *долженствования*; и эта отрицательность, субъективность, «я», свобода суть принципы зла и страдания. — Яков Бёме рассматривал «*яйность*» (Ichheit) как страдание и *мучение* и в то же время как *источник* природы и духа.

Прибавление. Хотя в практическом чувстве воля имеет форму *простого тождества* с самой собой, все же в этом тождестве существует уже *различие*. Ибо практическое чувство, с одной стороны, знает себя, правда, как *объективно значимое самоопределение*, как нечто *в-себе-и-для-себя-определенное*, но в то же время, с другой стороны, также и как что-то *непосредственно или извне определенное*, как нечто подчиненное *чуждой* ему определенности *внешних воздействий*. Чувствующая воля есть поэтому сравнение факта своей извне приходящей непосредственной определенности с фактом определения себя посредством своей собственной природы. Так как последнее имеет значение *того*, что *должно* быть, то воля предъявляет к воздействию извне требование согласованности с этим должным. Это соответствие есть *приятное*, а несоответствие — *неприятное*.

Так как, однако, упомянутая внутренняя определенность, к которой относится воздействие извне, сама есть еще *непосредственная*, *моей природной единичности* принадлежащая, еще только *субъективная*, только *чувствуемая* определенность, то и *суждение*,

осуществляющееся в силу этого отношения, может быть только совершенно *поверхностным* и *случайным*. Поэтому по отношению к вещам, *имеющим большое значение*, то обстоятельство, что мне что-либо *приятно* или *неприятно*, является в высшей степени безразличным.

Практическое чувство получает, однако, еще и *дальнейшие* определения, сравнительно с только что рассмотренными поверхностными его определениями.

А именно существуют еще, *во-вторых*, и такие чувства, которые, так как содержание их проистекает из *созерцания* или *представления*, превосходят чувство приятного или неприятного в отношении их определенности. К этому классу чувств относятся, например, *удовольствие*, *радость*, *надежда*, *страх*, *боязнь*, *боль* и т. д. — *Радость* состоит в чувстве единичного признания с моей стороны какого-либо единичного события, вещи или лица, поскольку я определен в себе и для себя. — *Удовлетворенность*, напротив, есть более *длительное*, *спокойное* признание чего-нибудь, без момента интенсивности. — В *веселости* проявляется более живое признание. — *Страх* есть чувство моей самости и в то же время зла, грозящего уничтожить мое чувство самого себя. — В *испуге* я ощущаю *внезапное* несоответствие чего-либо внешнего с моим положительным чувством самого себя.

Все эти чувства не имеют никакого *имманентного*, к их *своеобразной* природе принадлежащего *содержания*; содержание это входит в них *извне*.

Наконец, *третий* род чувств возникает вследствие того, что и происходящее из *мышления* субстанциональное содержание *правового*, *морального*, *нравственного* и *религиозного* также принимается в сферу чувствующей воли. Поскольку это происходит, мы имеем дело с чувствами, которые различаются друг от друга присущим им *своеобразным содержанием* и от этого содержания получают право на существование. — К этому классу чувств относятся также *стыд* и *раскаяние*; ибо оба они, как правило, имеют под собой нравственную основу. — *Раскаяние* есть чувство несогласованности моего деяния с моим *долгом* или хотя бы только с моей *выгодой*, и в том и в другом случае, следовательно, с чем-то *в-себе-и-для-себя-определенным*.

Но если мы сказали, что только что рассмотренные чувства имеют свойственное им своеобразное содержание, то это не следует понимать в том смысле, будто правовое, нравственное и религиозное содержание *необходимо* принимает форму чувства. Что означенное содержание не связано неразрывно с чувством, это эмпирически можно усмотреть из того, что раскаяние можно испытать даже и по поводу доброго дела. Равным образом вовсе не абсолютно необходимо, чтобы, оценивая мой поступок с точки зрения долга, я испытывал беспокойство и сильное волнение чувства; напротив, эту оценку я могу произвести также и в

представляющем сознании и таким образом рассматривать дело с полным спокойствием.

Равным образом и в рассмотренном выше втором роде чувств их содержание вовсе не должно непременно проникать в чувство. Рассудительный человек — великий характер — может что-либо находить согласным со своей волей, не приходя от этого в бурное чувство радости и, наоборот, переносить несчастье, не предаваясь чувству скорби. Кто отдается во власть таких чувств, тот в большей или меньшей мере поддается суетности, полагая особенную важность в том, что это именно он — это особенное «я» — испытывает счастье или несчастье.

§) ВЛЕЧЕНИЕ И ПРОИЗВОЛ

§ 473

Практическое *долженствование* есть *реальное* суждение. *Непосредственная* лишь в качестве *уже готовой найденная* соразмерность *сущей* определенности с потребностью есть для *самоопределения* воли некоторое отрицание и несоразмерна этому *самоопределению*. Чтобы воля, т. е. *в себе* сущее единство всеобщности и определенности, удовлетворяла себя, т. е. обладала бы бытием *для себя*, — для этого *соразмерность* его внутреннего определения с его существованием *должна* быть положена им самим. Воля со стороны формы своего содержания является ближайшим образом еще *природной* волей, — и в качестве непосредственно тождественной со своей определенностью — *влечением* и *склонностью*; поскольку же целокупность практического духа влагается в какое-либо одно из *многих ограниченных* определений, положенных вместе с противоположностью вообще, постольку она есть *страсть*.

Прибавление. Для практического чувства случайно, согласуется ли непосредственное воздействие извне с внутренним определением воли или нет. *Случайность* — эта *зависимость* от *внешней* объективности — противоречит воле, познающей себя как нечто в себе и для себя определенное, знающей объективность как содержащуюся в своей субъективности. Воля не может поэтому удовлетвориться тем, чтобы *сравнить* свою имманентную определенность с чем-либо внешним и только *найти* соответствие обеих этих сторон; но она должна перейти к тому, чтобы *положить* объективность как *момент* своего определения, следовательно, самой *создать* упомянутое соответствие — свое собственное удовлетворение. Таким образом, волящая интеллигенция развивается до *влечения*. Это последнее есть субъективное определение воли, самой себе дающей объективность.

Влечение следует отличать от простого *вожделения*. *Последнее* принадлежит, как мы видели в § 426, к *самосознанию* и, таким образом, находится в стадии еще *не преодоленной* противоположности между субъективным и объективным. Оно есть нечто *единичное* и ищет только *единичного* для *единичного*, мгновенного удовлетворения. *Влечение*, напротив, так как оно представляет собой форму *волящей интеллигенции*, исходит из *снятой* противоположности субъективного и объективного и охватывает собой целый *ряд* удовлетворений, есть, тем самым, нечто *целое, всеобщее*. В то же время, однако, влечение как проистекающее из *единичности* практического чувства и образующее собой лишь *первое* отрицание ее есть еще нечто *особенное*. Поэтому человек, поскольку он погружен в свои влечения, еще не свободен.

§ 474

Склонности и страсти имеют своим содержанием те же определения, как и практические чувства, и равным образом они, с одной стороны, имеют своей основой разумную природу духа, с другой же, как еще принадлежащие субъективной единичной воле, отягощены случайностью и в качестве особенных кажутся относящимися как к индивидууму, так и друг к другу внешним образом, в силу несвободной необходимости.

★ *Страсть* в своем определении содержит то, что она ограничена *особенностью* определения воли, в которую погружается вся субъективность индивидуума, — каким бы ни было вообще само содержание упомянутого определения. Из-за этой формальной природы страсть не является ни доброй, ни злой; эта форма выражает лишь то, что субъект весь жизненный интерес своего духа, таланта, характера, наслаждения вложил в единое содержание. Без страсти никогда не было и не может быть совершенно ничего великого. Только мертвая, а весьма часто лицемерная мораль выступает против формы страсти как таковой.

Но относительно склонностей непосредственно ставится вопрос, какие из них являются *добрыми* и какие *злыми*, — а также, до какой *степени* добрые остаются добрыми, — и, так как по отношению друг к другу они являются особенными и их много, — то, как они, — так как все они, разумеется, находятся в одном субъекте и, как показывает опыт, их всех нельзя удовлетворить, — по меньшей мере должны ограничивать друг друга. С этим множеством влечений и склонностей дело сначала обстоит так же, как и с душевными силами, собранием которых должен быть теоретический дух; собранием, которое увеличивается вместе со *множеством* влечений. *Формальная* разумность влечения и склонности заключается лишь в их общей тенденции не оставаться чем-то субъективным, но быть реализованным

посредством деятельности самого субъекта, которой он снимает свою субъективность. Их подлинная разумность не может обнаружиться в рассмотрении *внешней* рефлексии, предполагающей *самостоятельные* определения природы и *непосредственные* влечения и именно потому лишенной в отношении их единого принципа и конечной цели. Но имманентная рефлексия самого духа состоит в том, чтобы выходить за пределы их *особенности*, как и за пределы их природной *непосредственности*, и сообщать их содержанию разумность и объективность, так что влечения и склонности раскрываются как *необходимые* отношения, как *права* и *обязанности*. Это объективирование обнаруживает их содержание, как и их отношение друг к другу, вообще их истину. Так и *Платон* на вопрос, что такое *справедливость* в себе и для себя, с истинным пониманием дела, поскольку он всю природу духа рассматривал с точки зрения *права духа*, считал возможным ответить только в *объективной* форме справедливости, именно в устройстве *государства* как *нравственной* жизни.

Итак, исследование о том, каковы же именно *добрые*, разумные склонности и каково их взаимное подчинение, превращается в выяснение того, какие отношения порождаются духом, поскольку он развивается как *объективный* дух, — развитие, в котором *содержание* самоопределения теряет случайность и произвольный характер. Рассмотрение влечений, склонностей и страстей с точки зрения их истинного содержания представляет собой поэтому *учение* о правовых, моральных и нравственных *обязанностях*.

§ 475

Субъект есть *деятельность* удовлетворения влечений, формальной разумности, а именно перевода из субъективности содержания, — которое, поскольку оно субъективно, составляет цель — в объективность, в которой субъект смыкается с самим собой. Поскольку содержание влечения в смысле дела отличается от этой его деятельности, постольку дело, получившее осуществление, содержит в себе момент субъективной единичности и ее деятельности; это и есть *интерес*. Ничто не осуществляется поэтому помимо интереса.

★ Поступок есть цель субъекта, а также его деятельность, осуществляющая эту цель; только вследствие того, что субъект таким образом присутствует даже и в самом бескорыстном поступке, т. е. благодаря его интересу, и существует вообще совершение поступков. — Влечениям и страстям, с одной стороны, противопоставляют пустые мечты о счастливой жизни, согласной с природой, в силу чего потребности должны найти себе удовлетворение без той деятельности субъекта, которая активно осущес-

ствляет соответствие непосредственного существования субъекта с его внутренними определениями. С другой стороны, им вообще противопоставляется долг ради долга, моральность. Но влечение и страсть есть не что иное, как жизненность субъекта, сообразно которой он сам присутствует в своей цели и ее осуществлении. Нравственное касается содержания, которое, как таковое, есть нечто *всеобщее*, бездеятельное и осуществляется субъектом. То, что содержание имманентно субъекту, есть его интерес; а то, что оно привлекает всю его действительную субъективность, — страсть.

Прибавление. Даже в самой чистой правовой, нравственной и религиозной воле, которая своим содержанием имеет только свое *понятие, свободу*, заложено в то же время стремление к *обобщению*, к некоторому *вот этому, природному*. Этот момент *единичности* должен найти свое удовлетворение в осуществлении также и самих объективных целей; я, как этот индивидуум, не хочу и не должен погибнуть при осуществлении цели. В этом — мой *интерес*. Его не следует смешивать с *себялюбием*, ибо это последнее *предпочитает* свое особое содержание объективному содержанию.

§ 476

Воля как мыслящая и в себе свободная отличается от *особенности* влечений и в качестве простой субъективности мышления ставит себя над их многообразным содержанием; в этом смысле она есть *рефлектирующая* воля.

§ 477

Такая особенность влечения не есть уже поэтому нечто непосредственное, но лишь *ему*, этому влечению, *принадлежащая* особенность, поскольку оно теснейшим образом с ней смыкается и тем самым сообщает себе определенную единичность и действительность. Влечение находится здесь на стадии *выбора* между склонностями и есть поэтому *произвол*.

§ 478

Воля в качестве произвола свободна *для себя*, поскольку в качестве отрицательности своего только непосредственного самоопределения она рефлектирована в себя. Поскольку, однако, содержание, в котором эта ее формальная всеобщность *завершается* действительностью, не есть еще какое-либо иное содержание,

как только содержание влечений и склонностей, постольку воля *действительна* только как *субъективная* и *случайная*. В качестве *противоречия*, осуществляющегося в обособленности, которая является для воли ничтожной, хотя она находит в ней удовлетворение, от которого она вместе с тем освобождается, воля есть вначале *процесс* рассеяния и снятия некоторой склонности или наслаждения какой-нибудь другой склонностью, а равно и ее удовлетворения, также уже не являющегося таковым; и так до *бесконечности*. Но истиной *особенных* удовлетворений является *всеобщее* удовлетворение, которое мыслящая воля в качестве *счастья* ставит своей целью.

γ) СЧАСТЬЕ

§ 479

В этом, силой рефлектирующего мышления порожденном представлении всеобщего удовлетворения влечения, соответственно их особенности, положены *отрицательно* и частью должны быть приносимы в жертву одно другому в интересах упомянутой цели, частью же прямо ради этой цели — полностью или отчасти. Их взаимное ограничение, с одной стороны, есть смешение количественного и качественного определения. С другой же стороны, поскольку счастье имеет *утвердительное* содержание исключительно во влечениях, в них как раз и заключается решение; субъективное же чувство и прихоть являются решающим моментом в вопросе о том, в чем следует полагать счастье.

§ 480

Счастье есть только представленная, абстрактная *всеобщность* содержания, которая только еще *должна* быть. Истина же *особенной* определенности, которая в такой же мере *есть*, в какой она *снята*, а также *абстрактной единичности*, произвола, каковая единичность в такой же мере ставит себе целью счастье, в какой она его не ставит, является *всеобщей* определенностью воли в ней самой, т. е. самоопределением ее самой, *свободой*. Произвол есть, таким образом, воля лишь в качестве чистой субъективности, которая потому является одновременно и чистой и конкретной, что своим содержанием и целью она имеет только упомянутую бесконечную определенность, самое свободу. В этой истине своего самоопределения, в которой понятие и предмет тождественны, воля есть *действительно свободная воля*.

с.

СВОБОДНЫЙ ДУХ

§ 481

Действительная свободная воля есть единство теоретического и практического духа; *свободная воля*, которая сама для себя существует в качестве свободной воли, поскольку формализм, — случайность и ограниченность до сих пор рассмотренного практического содержания, — снял сам себя. Вследствие снятия опосредствования, которое заключалось в этом формализме, воля есть посредством самой себя положенная *непосредственная единичность*, равным образом очищенная, однако, до степени *всеобщего* определения, до самой свободы. Этим *всеобщим* определением воля обладает в качестве своего предмета и цели, лишь поскольку она себя *мыслит*, знает это свое понятие, представляет собой *волю* как свободную *интеллигенцию*.

§ 482

Дух, который знает себя в качестве свободного и желает себя, как этот свой предмет, т. е. имеет свою сущность своим определением и целью, — этот дух есть прежде всего разумная воля *вообще*, или *в себе*, идея и потому только *понятие* абсолютного духа. В качестве *абстрактной* идеи она, в свою очередь, существует только в *непосредственной* воле, она есть поэтому сторона *наличного бытия* разума, *единичная* воля как знание того своего определения, которое составляет ее содержание и цель и коего только *формальной* деятельностью она является. Идея проявляется таким образом только в воле, которая есть конечная воля, но представляет собой *деятельность*, состоящую в том, чтобы эту идею развить и полагать ее саморазвивающееся содержание как существование, каковое в качестве наличного бытия идеи есть *действительность* — *объективный дух*.

★ Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределенна, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее *свободы*, и ни об одной не говорят обычно с такой малой степенью понимания ее. Поскольку свободный дух есть *действительный дух*, постольку связанные с ним недоразумения имеют громадные практические последствия, ибо с того момента, когда индивидуумы и народы ввели в круг своего представления абстрактное понятие для-себя-сущей свободы, ничто другое не имеет такой непреодолимой силы именно потому, что свобода есть подлинная сущность

духа, и притом как его действительность. Целые части света, Африка и Восток, не имели этой идеи и не имеют ее до сих пор; греки и римляне, Платон и Аристотель, а также стоики, тоже не имели ее; они, напротив, знали, что человек действительно свободен по своему рождению (в качестве афинского, спартанского и т. д. гражданина) или вследствие силы своего характера, благодаря образованию, философии (мудрец свободен будучи рабом и в цепях). Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум *как таковой* имеет *бесконечную* ценность, поскольку он является предметом и целью любви бога и тем самым предназначен к тому, чтобы установить к богу как к духу свое абсолютное отношение, дать этому духу поселиться в себе, другими словами, что человек *в себе* предназначен для высшей свободы. Если в религии как таковой человек знает отношение к абсолютному духу как свою сущность, то в дальнейшем он имеет дело с непосредственным присутствием божественного духа также и в качестве такого, который входит в сферу *мирского существования*, — в качестве субстанции государства, семьи и т. д. Эти отношения под влиянием упомянутого духа в такой же мере развиваются и оформляются в соответствии с ним, в какой единичному существу становится присущим нравственный образ мыслей вследствие присутствия в нем этого духа, и индивидуум тогда в сфере своего особого существования, непосредственного ощущения и воления *действительно свободен*.

Если знание об идее, т. е. знание людей о том, что их сущность, цель и предмет есть свобода, является спекулятивным, то сама эта идея как таковая есть действительность людей, не та, которую они, в силу этого, *имеют*, но та, каковой они *суть*. Христианство достигло, например, в лице своих последователей того, что не быть рабами стало для них действительностью. Если бы они были сделаны рабами, если бы решение вопроса об их собственности было предоставлено прихоти, а не законам и судам, то они сочли бы, что субстанция их наличного бытия потерпела ущерб. Это воление свободы не есть уже более влечение, требующее своего удовлетворения, но характер, — духовное сознание, ставшее *бытием*, чуждым всяких влечений. — Однако свобода эта, которая заключает в себе содержание и цель свободы, сама прежде всего есть только понятие, принцип духа и сердца, и сама определяет себя к развитию до степени предметности, до степени правовой, нравственной и религиозной, а также и научной действительности.

ВТОРОЙ ОТДЕЛ ФИЛОСОФИИ ДУХА

ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ

§ 483

Объективный дух есть абсолютная идея, но сущая лишь *в себе*; поскольку он тем самым стоит на почве конечности, постольку его действительная разумность сохраняет в себе сторону внешнего проявления. Свободная воля первоначально имеет различия непосредственно в себе, так что свобода является ее *внутренним* определением и целью и относится к *внешней*, уже найденной в качестве данной, объективности; а эта последняя расщепляется на антропологическую сторону частных потребностей, т. е. на внешние вещи природы, существующие для сознания, и на отношение одних единичных волей к другим единичным волям, являющимся самосознанием свободы в качестве различных и частных волей, — эта сторона образует внешний материал для наличного бытия воли.

§ 484

Однако целевая деятельность этой воли состоит в том, чтобы реализовать свое понятие, свободу во внешне объективной стороне действительности так, чтобы свобода существовала как определенный этой волею мир и воля в нем была бы при себе и с самой собой сомкнута, и тем самым понятие было бы завершено до идеи. Свобода, приобретшая форму действительности некоторого мира, получает *форму необходимости*, субстанциальная связь которой есть система определений свободы, а ее проявляющаяся связь в качестве *мощи* есть *факт признания*, т. е. ее значимость для сознания.

§ 485

Это единство разумной воли с единичной волей, являющейся непосредственной и своеобразной стихией проявления деятель-

ности первой, составляет простую действительность свободы. Так как свобода и ее содержание принадлежит мышлению и есть нечто *всеобщее* в себе, то это содержание имеет свою подлинную определенность только в форме всеобщности. Содержание, *положенное* для сознания интеллигенции в этой форме, с определением его как действующей мощи, есть *закон*; освобожденное от нечистоты и случайности, которыми оно обладает как в практическом чувстве, так и во влечении, и равным образом не проявляясь уже более в их форме, но в своей всеобщности усвоенное субъективной волей в качестве ее привычки, образа мыслей и характера, — это содержание существует как *нравственное* (Sitte).

§ 486

Эта реальность вообще как *наличное бытие* свободной воли есть *право*, которое следует понимать не только как ограниченное юридическое право, но как право, которое обнимает наличное бытие *всех* определений свободы. Эти определения в отношении к *субъективной* воле, в которой они должны и единственно только и могут иметь свое наличное бытие в качестве всеобщих, суть ее *обязанности*, в качестве же привычки и образа мыслей этой субъективной воли они составляют *нравы*. То самое, что есть право, есть также и обязанность, а что есть обязанность, то есть и право. Ибо всякое наличное бытие есть право только на основе свободной субстанциальной воли; это и есть то самое содержание, которое в его отношении к воле, различающей себя в качестве субъективной и единичной, есть обязанность. Постольку конечность объективной воли есть видимость различия прав и обязанностей.

★ В сфере явлений право и обязанность коррелятивны прежде всего в том смысле, что некоторому праву с моей стороны соответствует в *другом* некоторая обязанность. Но, соответственно понятию, мое право на известную вещь есть не только владение, но в качестве владения известного *лица* оно есть *собственность*, правовое владение; и владеть вещами как *собственностью*, т. е. быть лицом, есть *обязанность*. То, что полагается в отношении явления, в отношении к другому лицу, — развивается до обязанности *другого* уважать *мое* право. Вообще *моральная* обязанность во мне как в свободном субъекте есть в то же время право моей субъективной воли, моего образа мыслей. Но в *сфере морали* различие только внутреннего определения воли (образ мыслей, намерение), имеющее свое наличное бытие только во мне и являющееся только субъективной обязанностью, выступает против осуществления намерения в действительности, вместе с чем обнаруживается случайность и неполнота, составляющие односторонность

исключительно моральной точки зрения. В *сфере нравственного* то и другое достигло своей истины, своего абсолютного единства, хотя с такой же необходимостью обязанность и право, через *опосредствование*, переходят друг в друга и сливаются между собой. *Права* отца семейства над его членами суть в такой же мере *обязанности* в отношении к ним, как и *обязанность* послушания детей есть их *право* стать благодаря воспитанию свободными людьми. Карательное правосудие правительства, его права на управление и т. д. суть в то же время его обязанность наказывать, управлять и т. д., равно как и то, что граждане данного государства исполняют в отношении податей, военной службы и т. д., является их обязанностями и в то же время их правом на охрану их частной собственности и той общей субстанциальной жизни, в которой они коренятся. Все цели общества и государства суть в то же время цели частных лиц; но тот путь опосредствования, через которое их обязанности как результат осуществления их прав и пользования этими правами снова к ним возвращаются, создает видимость отличия, что выражается также и в том способе, каким известная *стоимость* при обмене получает многообразные формы, хотя в себе она остается все той же. Но по существу это значит, что тот, кто не имеет никаких прав, не имеет и никаких обязанностей, и наоборот.

ПОДРАЗДЕЛЕНИЕ

§ 487

Свободная воля является:

А) сперва *непосредственной* и поэтому в качестве *единичной* — *лицом*; наличное бытие, которое это последнее дает своей свободе, есть *собственность*. *Право*, как таковое, есть *формальное, абстрактное* право;

В) рефлексированной в себя, так что она имеет свое наличное бытие в пределах самой себя и вследствие этого определена в то же время как *частная* воля, — право *субъективной* воли, *моральность*;

С) *субстанциальной* волей, как соответствующая своему понятию действительность в субъекте и целокупность необходимости, — *нравственность*, в семье, гражданском обществе и государстве.

Так как эту часть философии я подробно развил в моих «*Основных чертах права*» (Берлин, 1821), то здесь я могу изложить ее более кратко, чем другие части философии.

А.

ПРАВО

а.

СОБСТВЕННОСТЬ

§ 488

Дух в непосредственности своей для себя самой сущей свободы есть дух *единичный*, но такой, который эту свою единичность знает как абсолютно свободную волю; он есть *лицо*, знание этой свободы о себе самой, которое, в качестве внутри себя *абстрактного* и *пустого*, имеет свою особенность и свое осуществление еще не в себе самом, но во внешней *вещи*. Эта последняя, будучи лишена воли, не имеет прав по отношению к субъективности интеллигенции и произвола и превращается субъективностью в ее акциденцию, во внешнюю сферу ее свободы, — *владение*.

§ 489

Сам по себе чисто практический предикат чего-то мне *принадлежащего*, который вещь получает через суждение обладания прежде всего в смысле внешнего овладения ею, имеет, однако, здесь то значение, что я влагаю в нее мою личную волю. Вследствие этого определения владение есть *собственность*, в качестве владения являющаяся *средством*, в качестве же наличного бытия личности — *целью*.

§ 490

В собственности лицо сомкнуто с самим собой. Но вещь есть нечто абстрактно-внешнее, и я сам являюсь в ней тоже чем-то абстрактно-внешним. Конкретное возвращение меня самого в меня в сфере внешности состоит в том, что «я», *бесконечное* отношение меня самого ко мне, в качестве лица есть отталкивание меня от меня самого, и в *бытии других лиц*, в моем отношении к ним, и в факте признания меня ими, являющемся взаимным — имею наличное бытие моей личности.

§ 491

Вещь есть та *середина*, через посредство которой крайности — в знании своего тождества свободные и в то же время самостоятельные в отношении друг к другу лица — смыкаются между собой. Моя воля имеет для них свое *определенное познаваемое наличное бытие* в вещи через непосредственное физическое овладение ею или через формирование, или также через простое обозначение ее.

§ 492

Случайной стороной в собственности является то, что я в *эту* вещь влагаю мою волю; постольку моя воля есть *произвол*, я с одинаковым успехом могу влагать или не влагать в вещь свою волю, извлекать из нее эту волю или нет. Но поскольку моя воля заключена в вещи, лишь я могу извлечь свою волю из нее, и она только вместе с моей волей может перейти к другому, — чьей собственностью она также становится лишь по его воле, — *договор*.

b.

ДОГОВОР

§ 493

Две воли и их соглашение в договоре в качестве *внутреннего* отличны от реализации договора, от его *выполнения*. Относительно-идеальное волеизъявление в *стипуляции* содержит *действительный* отказ от собственности со стороны одной воли, переход к другой и принятие ее этой другой волей. Договор *имеет силу* в себе и для себя и не становится таковым лишь вследствие выполнения его той или другой стороной, что подразумевало бы *бесконечный регресс* или бесконечное деление вещи, труда и времени. Волеизъявление в стипуляции полное и исчерпывающее. Внутренний характер отказывающейся от собственности и ее принимающей воли находится в области представления, и *слово* есть здесь *дело* и *вещь* (§ 462), и притом дело, обладающее *всей полнотой значимости*, ибо воля рассматривается здесь не как моральная воля (все равно, *понимается* ли она как искренняя или как склонная к обману), но есть скорее лишь воля, направленная на внешнюю вещь.

§ 494

Как в стипуляции *субстанциальная* сторона договора отличается от выполнения или реального выражения, низведенного до простого следствия, так точно этим же в вещь или в ее выполнение вносится различие непосредственного специфического ее качества от *субстанциального* в ней, от ее *стоимости*, в которой это качественное изменяется в количественную определенность; одна собственность становится, таким образом, сравнимой с другой

и может быть качественно приравнена к другой, совершенно с ней разнородной. Таким образом, она полагается вообще, как абстрактная *общая* вещь.

§ 495

Договор как соглашение, возникшее по произволу и по поводу некоторой случайной вещи, содержит в то же время положенность акцидентальной воли; эта последняя именно в силу своей случайности не соответствует праву и таким образом порождает *нарушение права*, чем, однако, право, существующее в себе и для себя, не упраздняется, но возникает лишь *отношение права к нарушенному праву*.

с.

ПРАВО ПРОТИВ НАРУШЕННОГО ПРАВА

§ 496

Право как *наличное бытие* свободы во *внешнем* распадается на *множество отношений* к этому внешнему и к другим лицам (§§ 491, 493 и сл.). Вследствие этого существует 1) несколько *оснований права*, из числа которых только одно является *правомерным*, поскольку собственность как со стороны лица, так и со стороны вещи является исключительно индивидуальной, тогда как остальные, будучи направлены *одно против другого*, все вместе полагаются как только *видимость* права, по сравнению с которым это одно только и определяется как *право в себе*.

§ 497

Поскольку по отношению к этой видимости права единое *право в себе*, положенное как нечто утвердительное еще в непосредственном единстве с разными основаниями права, является тем, чего хотят и что *признают*, постольку эта разность состоит лишь в том, что *эта* вещь посредством *особой воли этих лиц* подводится под право, — *непреднамеренное нарушение права*. — Это нарушение права есть простое *отрицательное суждение*, выражающее *гражданский спор* о праве, для решения которого требуется *третье суждение* в качестве суждения о *праве в себе*, не заинтересованное в вещи и являющееся силой, сообщающей этому праву *наличное бытие* в противоположность упомянутой *видимости*.

§ 498

2) Но если видимость права как таковая становится *вопреки* праву-в-себе предметом хотения со стороны отдельной воли, которая тем самым становится *злой*, тогда внешнее *признание* права отделяется от его *ценности* и значение придается лишь этому внешнему признанию, между тем как само право терпит ущерб. Отсюда возникает нарушение права в смысле *обмана*; бесконечное суждение в смысле тождественного суждения (§ 173), — сохранение формального отношения с упразднением содержания.

§ 499

3) Поскольку, наконец, отдельная воля противопоставляет себя праву-в-себе как в отрицании его самого, так и в его признании или видимости (отрицательно-бесконечное суждение § 173, в котором отрицается как род, так и особая определенность, а в данном случае — кажущееся признание), — постольку она есть *в насилии проявляющаяся злая воля, совершающая преступление*.

§ 500

Такой поступок, как нарушение права, в себе и для себя ничтожен. В качестве воли и мыслящего существа лицо, совершающее деяние, устанавливает в нем некоторый, однако, формальный и лишь им самим признанный закон, нечто всеобщее, что лишь *для него* имеет значение и чему он в то же время посредством своего поступка подчинил самого себя. Показанная здесь несостоятельность этого поступка, осуществление сразу и этого формального закона и права-в-себе, прежде всего некоторой *субъективной* единичной волей, есть *месть*, которая потому именно, что она исходит из интереса *непосредственной частной* личности, является в то же время новым нарушением права, *продолжающимся в бесконечность*. Этот прогресс равным образом снимается в некотором третьем незаинтересованном суждении, — *наказании*.

§ 501

Самоосуществление значимости права-в-себе опосредствовано — а) тем, что особая воля — судья — приурочена к праву и заинтересована в том, чтобы выступить против преступления (что в мести является еще случайным) — и б) тем, что (первоначально также еще случайная) сила осуществления права отрицает произведенное преступником отрицание права. Это отрицание права имеет свое существование в воле преступника; месть или наказание обращается поэтому 1) на *личность* или *собственность* преступника и

2) применяет к нему *принуждение*. В этой сфере права вообще принуждение имеет место уже по отношению к вещи в акте завладения ею и в удержании ее против акта завладения ею другим лицом, ибо в этой сфере воля имеет свое наличное бытие непосредственно во *внешней вещи* (как таковой, или в ее телесном проявлении) и лишь в ней может найти точку опоры. — Однако принуждение бывает не более, как *возможным*, поскольку я в качестве свободного существа могу изъять себя из любого существования и даже из всего объема его, из жизни. Правовое значение оно имеет лишь как снятие некоторого первого, непосредственного принуждения.

§ 502

В процессе развития права обнаружилось различие между правом и субъективной волей. Реальность права, которую личная воля первоначально дает себе непосредственно, оказывается в дальнейшем опосредствованной через субъективную волю — моментом, сообщающим наличное бытие праву-в-себе или, напротив, отделяющим себя от него и себя ему противопоставляющим. Наоборот, субъективная воля в этой абстракции, согласно которой она должна быть силой, возвышающейся над правом, сама по себе есть нечто ничтожное; по существу она обладает истинностью и реальностью лишь постольку, поскольку внутри себя самой она выступает в качестве наличного бытия разумной воли — *моральности*.

★ Выражение *естественное право*, бывшее обычным для философского учения о праве, содержит в себе двусмысленность, сводящуюся к вопросу, следует ли право принимать как существующее *в природе непосредственно* или же так, как оно определяется по самому существу дела, т. е. соответственно своему *понятию*. Первый смысл в прежнее время считался обычным; так что было измышлено даже некоторое *естественное состояние*, в котором будто бы господствовало естественное право, тогда как состояние общества и государства, напротив, требует будто бы и влечет за собой известное ограничение свободы и принесение в жертву естественных прав. На деле, однако, право и все его определения основываются исключительно на *свободной личности*, на *самоопределении*, являющемся скорее противоположностью *природного определения*. Естественное право есть поэтому наличное бытие силы и придание решающего значения насилию, а естественное состояние — состояние насильственности и нарушения права, о котором нельзя сказать чего-либо более истинного, как только то, что *из него необходимо выйти*. Напротив, общество есть то состояние, единственно в котором право только и имеет свою действительность; то, что следует ограничить и чем надлежит пожертвовать, есть как раз произвол и насильственность, свойственные естественному состоянию.

В.

МОРАЛЬНОСТЬ

§ 503

Свободный индивидуум, в (непосредственном) праве только *личность*, определен теперь как *субъект*, — в себя рефлексированная воля, так что определенность воли вообще, как его наличное бытие, как нечто *ему принадлежащее*, следует отличать от наличного бытия свободы во внешней вещи. Вследствие того, что определенность воли положена, таким образом, во *внутреннем существе* человека, воля оказывается одновременно *особенной*, и в отношении к ней вступают в силу также и все ее дальнейшие особенности и их отношения между собою. Определенность воли существует частью как *в-себе-сущая* — как разум воли, как нечто правовое в себе (и нравственное), — частью же как наличное бытие, данное в деятельном обнаружении, проявляющееся в событиях и вступающее с ними в известное отношение. Субъективная воля в такой же мере *морально* свободна, в какой эти определения внутренне *полагаются как ей принадлежащие* и составляющие предмет ее желания. Деятельное обнаружение воли в этой свободе есть *поступок*, во внешнем обнаружении которого она только то признает за свое и только за то считает себя ответственной, что из этого она знала и чего хотела.

★ Эта *субъективная* или *моральная* свобода есть то, что в европейском смысле по преимуществу называется свободой. На основании ее права человек и должен, собственно, приобрести знание различия добра и зла вообще; нравственные, как и религиозные, определения должны предъявлять к нему требования, быть им исполняемы не только в качестве внешних законов и предписаний некоторого авторитета, но получить одобрение, признание или даже обоснование в его сердце, образе мыслей, совести, понимании и т. д. Субъективность воли внутри ее самой есть самоцель, безусловно существенный момент.

Моральное следует брать в том более широком смысле, в котором оно означает не только морально-*доброе*. Le moral во французском языке противопоставляется physique и означает духовное, интеллектуальное вообще. Но здесь моральное имеет значение некоторой определенности воли, поскольку именно эта определенность существует во *внутреннем существе* воли вообще и потому объемлет внутри себя как умысел и намерение, так и моральное зло.

а.

У М Ы С Е Л

§ 504

Поскольку поступок касается непосредственно *наличного бытия*, постольку *принадлежащее мне* в том смысле формально, что внешнее наличное бытие *самостоятельно* также и в отношении субъекта. Эта внешность может извратить поступок субъекта и обнаружить нечто другое, чем то, что в этом поступке заключалось. Хотя все изменения как *таковые*, поскольку они положены деятельностью субъекта, являются его *делом*, однако из-за одного этого он еще не признает их за свой *поступок*, но действительно признает своей *виной* только то наличное бытие в действии, которое заключалось в его *знании* и *воле*, только то, что было его *умыслом*, было *ему принадлежащим*.

б.

НА М Е Р Е Н И Е И Б Л А Г О

§ 505

Поступок 1) по своему эмпирически-конкретному *содержанию* обладает многообразием *особенных* сторон и связей; субъект, со стороны формы, должен знать и хотеть поступка по его *существенному*, эти частности в себе заключающему определению — *право намерения*. — Умысел касается только непосредственного наличного бытия, намерение же — субстанциальной стороны и цели этого наличного бытия. 2) Субъект имеет также право на то, чтобы *особенность* содержания в поступке, со стороны ее материи, не была бы для него внешней, но содержала бы подлинную особенность субъекта, его потребности, интересы и цели, которые, как бы объединенные в одной цели, составляют его *благо*, подобно тому, как это было, когда речь шла о счастье (§ 479), — *право блага*. Счастье только тем отличается от блага, что первое представляется как непосредственное наличное бытие вообще, тогда как последнее — как получившее правомерность в отношении к моральности.

§ 506

Но существенной стороной намерения сначала является абстрактная форма всеобщности и, по отношению к эмпирически-

конкретному поступку, рефлексия может вложить в эту форму ту или иную особую сторону и тем самым в качестве существенной сделать ее намерением или ограничить ею намерение, вследствие чего подразумеваемая существенность намерения и действительная существенность поступка могут быть поставлены в величайшие противоречия друг с другом (как, например, доброе намерение при преступлении). — Точно так же и благо абстрактно и может быть полагаемо в том или ином; как принадлежащее *этому* данному субъекту, оно есть вообще нечто частное.

с.

ДОБРО И ЗЛО

§ 507

Истина этих особенностей и конкретная сторона их формализма составляют содержание *всеобщей, в себе-и-для-себя сущей воли*, закон и субстанцию всякой определенности, — *добро в себе и для себя* есть поэтому *абсолютная цель мира* и долг для субъекта, который *должен* иметь *понимание добра*, сделать его своим *намерением* и осуществлять в своей деятельности.

§ 508

Но *добро*, правда, есть в себе самом определенная всеобщность воли и таким образом заключает внутри себя особенность; однако, поскольку эта последняя сначала сама является еще чем-то абстрактным, — еще нет никакого принципа определения. Процесс определения осуществляется поэтому также вне этого всеобщего и в качестве определения свободной *для себя* сущей воли, противопоставляющей себя всеобщему, пробуждает здесь глубочайшее противоречие. а) Вследствие неопределенности в определении добра существует вообще *много* видов добра и *разнообразные обязанности*, отличие которых друг от друга имеет диалектический характер и приводит их к *коллизии* друг с другом. В то же время они *должны* быть согласованными между собой вследствие единства добра, и тем не менее каждый из этих видов, хотя он и есть нечто особенное, абсолютен в качестве обязанности и добра. Субъект *должен* быть диалектикой, которая *заключала бы* соединение одних видов добра и обязанностей с исключением других и, соответственно этому, со снятием этого абсолютного значения их.

§ 509

β) Для субъекта, который в наличном бытии своей свободы по существу есть нечто *особенное*, именно вследствие этого наличного бытия его свободы, его *интерес* и его *благо* должны быть его существенной целью и потому обязанностью. Но в то же время в целях *добра*, которое есть не особенное, а только всеобщее воли, особенный интерес не *должен* быть каким-либо моментом. Вследствие этой самостоятельности обоих определений случайно также и то, гармонируют ли они между собой. Но они *должны* гармонизировать, ибо вообще субъект как единичное и всеобщее *в себе* есть тождество.

γ) Субъект является, однако, чем-то особенным не только в своем бытии вообще, но некоторая форма его наличного бытия состоит также в том, чтобы он представлял собой *абстрактную* достоверность самого себя, абстрактную рефлексию свободы в себя. В этом смысле он отличен от разума воли и способен само всеобщее превратить для себя в нечто особенное и тем самым в некоторую видимость. Добро, таким образом, является для субъекта положенным в качестве чего-то случайного, который соответственно этому может решиться на нечто противоположное добру — может быть *злым*.

§ 510

δ) Точно так же и внешняя объективность соответственно проявляющемуся различию субъективной воли (§ 503) составляет по отношению к внутренним определениям воли другую самостоятельную крайность, своеобразный мир для себя. Поэтому является случайным, согласуется ли внешняя объективность с субъективными целями, реализуется ли внутри ее *добро* и уничтожается ли внутри ее *зло*, — в себе и для себя ничтожная цель; далее, находит ли в ней субъект свое благо и, говоря точнее, *счастлив* ли в ней *добрый* субъект и делается ли *несчастливым* *злой*. Но в то же время мир *должен* дать возможность осуществиться в нем существенному, доброму поступку, как он должен также обеспечить *доброму* субъекту удовлетворение его особого интереса, а *злему*, напротив, отказать в этом и также уничтожить самое зло.

§ 511

Всестороннее противоречие, которое выражает собой это многообразное *долженствование*, — абсолютное бытие, которого в то же время, однако, еще нет, — содержит в себе абстрактнейший анализ духа внутри его самого, его глубочайшее вхождение в себя. Отношение противоречащих определений друг к другу есть только

абстрактная достоверность самого духа, и по отношению к этой *бесконечности* субъективности всеобщая воля, добро, право и долг в такой же мере существуют, как и не существуют, — именно эта субъективность знает себя в качестве выбирающей и решающей. Эта ставящая себя на свою вершину чистая достоверность самой себя проявляется в двух непосредственно одна в другую переходящих формах — *совести* и *зла*. — Первая есть воля *добра*, которое, однако, в этой чистой субъективности есть нечто *не-объективное*, не-всеобщее, не-выразимое, и нечто такое, относительно чего субъект в своей *единичности* знает себя как решающего. — *Зло* же есть то же самое знание своей единичности, как чего-то решающего, поскольку единичность не остается в этой абстракции, но, наперекор добру, усваивает содержание субъективного интереса.

§ 512

Эта высочайшая вершина *феномена* воли, низведенной до абсолютной тщетности — до некоторого не-объективного, но лишь в себе самом уверенного состояния добра, и некоторой достоверности себя самой в отношении к ничтожности всеобщего — непосредственно подвергается крушению. *Зло* как внутреннейшая рефлексия субъективности в себя наперекор объективному и всеобщему, являющемуся для него лишь призраком, есть то же самое, что и *доброе настроение абстрактного* добра, предоставляющее субъективности его определение; совершенно абстрактная *призрачность*, непосредственное искажение и уничтожение самого себя. Результат, истина этой призрачности, со своей отрицательной стороны есть абсолютная ничтожность этого воления, которое *само по себе* направлено против добра как добра и которое должно быть только абстрактным; со своей утвердительной стороны в понятии эта призрачность, совпадая таким образом с самой собой, есть та же самая простая всеобщность воли, которая есть добро. Субъективность в этой своей *тождественности* с ним есть только бесконечная форма, его деятельное проявление и развитие. Тем самым мы покидаем ступень простого *отношения* обоих начал друг к другу и *долженствования* и переходим к *нравственности*.

С.

ПРАВСТВЕННОСТЬ

§ 513

Нравственность есть завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа. Односторонность этого последнего состоит в том, что он свою свободу имеет частью

непосредственно в реальности, т. е. во внешнем, в *вещи*, частью в добре как некотором абстрактно-всеобщем; односторонность субъективного духа состоит в том, что он равным образом является абстрактно самоопределяющим в его внутренней единичности в отношении к всеобщему. Если эти односторонности будут сняты, то субъективная *свобода*, как в себе и для себя *всеобщая* разумная воля, имеющая в сознании единичной субъективности свое знание о себе и свой образ мыслей, как равно и свою способность к деятельности и в то же время непосредственную всеобщую *действительность* в форме *нравственной* жизни, — получит значение самосознающей *свободы*, превратившейся в *природу*.

§ 514

Субстанция, знающая себя *свободной*, в которой абсолютное *долженствование* есть в такой же мере и *бытие*, обладает действительностью в качестве духа *народа*. Абстрактное разъединение этого духа есть разделение его на *отдельных лиц*, по отношению к самостоятельности которых он есть их внутренняя мощь и необходимость. Лицо в качестве мыслящей интеллигенции знает, однако, упомянутую субстанцию как свою собственную сущность, перестает быть в этом своем образе мыслей ее акциденцией, рассматривает ее в действительности как свою абсолютную конечную цель в такой же мере как и достигнутую *посюсторонность*, *осуществляя* эту цель посредством своей *деятельности*, но как нечто такое, что обладает скорее безусловным существованием. Так без избирающей рефлексии лицо реализует свой долг как нечто ему *принадлежащее* и *сущее* и в этой необходимости обладает самим собой и своей действительной свободой.

§ 515

Так как субстанция есть абсолютное единство единичности и всеобщности свободы, то *действительность* и *деятельность* каждого *единичного существа*, состоящие в том, чтобы *быть для себя* и заботиться о себе, в такой же мере обусловлены заранее предположенным целым, в связи которого они только и существуют, в какой они представляют собой переход в некоторый всеобщий продукт. — *Образ мыслей* индивидуумов есть *знание* о субстанции и о тождестве всех их интересов с целым; и то, что другие единичные существа взаимно знают себя только в этом тождестве и действительно существуют в нем, есть *доверие* — подлинный, нравственный образ мыслей.

§ 516

Связи единичного существа с теми отношениями, на которые обособляется субстанция, составляют его *нравственные обязанности*. Нравственная личность, т. е. субъективность, проникнутая субстанциальной жизнью, есть *добродетель*. В отношении к внешней непосредственности, к *судьбе*, добродетель есть отношение к *бытию*, не как к отрицательному, и вследствие этого представляет собой спокойное пребывание внутри себя самой. В отношении к субстанциальной объективности, к целому нравственной деятельности, она есть доверие, намеренная деятельность в ее интересах и способность жертвовать для нее собою. В отношении к случайности взаимоотношений с другими людьми она есть прежде всего справедливость, а затем благожелательная склонность. В этой сфере, как и в поведении по отношению к своему собственному наличному бытию и телесности индивидуальность выражает свой особый характер, темперамент и т. д., как свои *добродетели*.

§ 517

Нравственная субстанция существует:

АА. в качестве непосредственного или *природного* духа, — *семья*.

ВВ. в качестве относительной целокупности отношений друг к другу индивидуумов как самостоятельных лиц в некоторой формальной всеобщности, — *гражданское общество*.

СС. в качестве самосознающей субстанции как дух, развитый до органической деятельности, — *государственное устройство*.

А А

С Е М Ь Я

§ 518

Нравственный дух в своей *непосредственности* содержит в себе тот *природный* момент, что индивидуум в своей естественной всеобщности, в *роде*, имеет свое субстанциальное наличное бытие, — отношение полов, но поднятое на степень духовного определения; единение любви и чувства взаимного доверия; дух в качестве семьи есть *ощущающий* дух.

§ 519

1) Природное различие полов проявляется одновременно и как различие интеллектуального и нравственного определения. Личности соединяются здесь соответственно их исключающей единичности в *одно лицо*; субъективная близость (*Innigkeit*), возведенная на степень субстанциального единства, превращает это соединение в *нравственное* отношение — в *брак*. Субстанциальная сокровенная близость превращает брак в нераздельный союз лиц — в *моногамный* брак; телесное соединение есть следствие нравственного союза. Дальнейшее следствие есть общность личных и частных интересов.

§ 520

2) *Собственность* семьи как единого лица приобретает *нравственный* интерес вследствие той общности, в которой, по отношению к этой собственности, находятся также и различные, составляющие семью индивидуумы, именно вследствие имущественного приобретения, труда и заботы о будущем.

§ 521

Связанная с естественным рождением детей, ближайшим образом, как первоначальная (§ 519), в самом акте заключения брака уже заложенная нравственность реализуется затем во втором духовном рождении детей — в воспитании, делающем их самостоятельными лицами.

§ 522

3) Благодаря этой самостоятельности дети выходят из конкретной жизненности семьи, к которой они первоначально принадлежат, они начинают существовать *для себя*, но предназначены к тому, чтобы основать новую столь же действительную семью. К своему распаду брак приходит по существу вследствие *естественного* момента, который в нем содержится, — смерти супругов; однако и близость отношений, в качестве только ощущающей субстанциальности, сама по себе подвержена случаю и преходяща. Соответственно этой случайности члены семьи становятся друг к другу в отношение юридических лиц, и вследствие этого в союз этот впервые проникают *правовые* отношения, чуждые ему самому по себе.

В В

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО

§ 523

Субстанция, в качестве духа абстрактно обособляющаяся на множество *лиц* (семья есть только одно лицо), на семьи или на отдельных людей, существующих в самостоятельной свободе и в качестве *особенных* для себя, сначала утрачивает свое нравственное определение, поскольку эти лица как таковые не обладают абсолютным единством, но имеют свою собственную особенность и свое для-себя-бытие в своем сознании и для своей цели, — система атомистики. Субстанция превращается, таким образом, лишь в некоторую всеобщую связь, опосредствующую самостоятельные крайности и их особые интересы. Развита в себе целокупность этой связи есть государство в качестве гражданского общества, или в качестве *внешнего государства*.

а. СИСТЕМА ПОТРЕБНОСТЕЙ

§ 524

а) Своеобразие лиц ближайшим образом охватывает их потребности внутри себя. Возможность их удовлетворения заложена здесь в общественной связи, представляющей собою то общее *достояние*, откуда все получают удовлетворение. *Непосредственное* овладение (§ 488) внешними предметами как средствами для этого уже совсем или почти совсем не находит себе места в том состоянии, в котором реализуется эта стадия опосредствования; предметы представляют собою собственность. Приобретение их обусловлено и опосредствовано, с одной стороны, волей владельцев, имеющей, в качестве особенной воли, своею целью удовлетворение многообразно определенных потребностей, а, с другой стороны, постоянно возобновляющимся созданием силами *собственного труда* подлежащих обмену средств; это опосредствование удовлетворения, достигаемое трудом всех, составляет общее достояние.

§ 525

β) В своеобразии потребностей всеобщее повидимому дает о себе знать прежде всего в том смысле, что рассудок проводит между ними различие и таким образом умножает до неопределенно

большого числа как их самих, так и средства для удовлетворения этих различных потребностей, придавая тому и другому все бóльшую абстрактность. Это раздробление содержания посредством абстракции создает *разделение труда*. Привычка к этой абстракции в потреблении, в познании, в знании и в поведении и составляет *культуру* (Bildung) в этой сфере, — вообще *формальную культуру*.

§ 526

Труд, делающийся вместе с тем более абстрактным, влечет за собой, с одной стороны, вследствие своего единообразия, легкость работы и увеличение производства, с другой — ограничение каким-нибудь одним умением и тем самым безусловную зависимость от общественной связи. Само умение становится вследствие этого механическим и приобретает способность заменить человеческий труд машиной.

§ 527

γ) Но конкретное разделение общего имущества, которое в такой же мере есть и общее дело, по отдельным, соответственно моментам понятия определенным массам людей, обладающим каждая особой базой своего материального существования и в связи с этим соответствующими видами труда, потребностей и средств их удовлетворения, а также целей и интересов, равно как духовного образования и привычек, — составляет *различие сословий*. — Индивидуумы распределяются по этим сословиям соответственно их природному таланту, их умению, произволу и случаю. Принадлежа к такой определенной, устойчивой сфере, они находят в ней свое действительное существование, которое, будучи существованием, имеет по существу особый характер, — и в этой сфере они обретают свою *нравственность* в смысле *добропорядочности*, свое признание и свою *честь*.

★ Везде, где существует гражданское общество и вместе с ним государство, вступают в силу и сословия с их различиями. Ибо всеобщая субстанция *существует* как живая лишь постольку, поскольку она органически *обособляется*; история государственных устройств есть история образования этих сословий, правовых отношений индивидуумов к ним и отношений их между собой и к своему центру.

§ 528

Субстанциальное, природное сословие имеет в плодородной *земле* свое естественное и прочное имущество, его деятельность получает свое направление и содержание в силу определений

природы, и его нравственность основывается на вере и доверии. — *Второе, рефлексированное* сословие неразрывно связано с общественным имуществом, с элементом, рассчитанным на посредничество, представление и стечение случайностей, причем индивидуум представлен здесь своему субъективному уменью, таланту, рассудку и прилежанию. — *Третье, мыслящее* сословие имеет дело с всеобщими интересами; подобно второму сословию, оно пользуется материальным существованием, доставляемым ему его собственным умением, и, подобно первому, существованием, которое обеспечивается для него общественным целым.

Б. ПРАВОСУДИЕ

§ 529

Принцип случайной особенности, развитый до степени системы его всеобщих отношений, опосредствованной естественной потребностью и неограниченным произволом, а также — до процесса внешней необходимости, имеет в этой системе, в качестве точно установленного для себя определения свободы, прежде всего *формальное право*. 1) Присущее праву в этой сфере рассудочного сознания осуществление состоит в том, что, доведенное до сознания в качестве устойчивого всеобщего, оно в своей определенности *узнается и полагается* как имеющее силу — *закон*.

★ *Положительная* сторона законов касается прежде всего только их формы, — именно быть вообще *значимыми и познанными*, вместе с чем дана и возможность того, чтобы они для *всех* делались известными обыкновенным, чисто внешним способом. Содержание может быть при этом в себе разумным или неразумным и, тем самым, не соответствующим праву. Но, поскольку право как имеющееся в определенном наличном бытии есть право развитое и само анализирует свое содержание для приобретения определенности, постольку анализ этот вследствие конечности материи впадает в прогресс дурной бесконечности. *Завершающая* определенность, безусловно существенная и прерывающая этим прогресс недействительности, может содержаться в этой сфере конечного лишь таким способом, который соединен со случайностью и произволом. Будут ли соответствовать закону и праву три года, 10 талеров и т. д. или только $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ и т. д. лет, и так далее, в бесконечность, никоим образом нельзя решить посредством понятия, и все же это соответствие есть высшее, что принимается в качестве решения. Так положительное, правда, только на *конечных пунктах процесса определения*, на стороне внешнего наличного бытия, вступает в свои права как нечто случайное и произвольное. Это происходит во всех законодательствах и издавна

происходило само собой; необходимо только это определенно осознать в противовес мнимой цели и болтовне о том, будто закон *всесторонне* может и должен быть определен посредством разума или правового рассудка, посредством чисто разумных и рассудочных оснований. Только пустое мнение о *совершенстве* может питать такие ожидания и предъявлять такие требования к сфере конечного.

Те, для которых *законы* есть зло и даже нечто нечестивое и которые считают единственно нормальным управление и управляемость, проистекающие из естественной любви, наследственной божественности или благородного происхождения, основанных на вере и доверии, а господство законов считают состоянием извращенным и несправедливым, — упускают из виду то обстоятельство, что светила и т. д. так же, как и скот, управляются, и притом хорошо управляются, по законам, — законам, в этих предметах имеющим, однако, лишь характер чего-то внутреннего, а не законов *для себя, положенных* в качестве таковых, — эти люди не видят, что природа человека только в том и состоит, чтобы *знать* свой закон, и что он поэтому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону, как и его закон, только в качестве *сознаваемого* им закона может быть законом справедливым, в противном же случае он уже по существу своего содержания представляет собой случайность и произвол, или, по крайней мере, должен быть смешан с этими элементами и загрязнен ими.

То же самое пустое требование совершенства применяется также и в смысле, противоположном вышеуказанному, именно для подтверждения мнения о невозможности и нецелесообразности кодекса законов. При этом обнаруживается еще дальнейший изъян мысли, состоящий в том, что существенные и общие определения помещаются в один разряд с частными деталями. Конечный материал можно определить самым разнообразным способом в направлении дурной бесконечности, но этот дальнейший ход определения не есть, как его представляют себе, например, в пространстве, порождение пространственных определений того же качества, как и предыдущие, но прогресс в сфере все более и более специального на основе пронизательности анализирующего рассудка, изобретающего новые различения, делающие необходимыми и новые решения. Если определения этого рода точно так же получают название *новых* решений или *новых* законов, то в отношении дальнейшего продвижения этого развития *интерес* и *содержание* этих определений постепенно убывают. Они входят в *границы* уже существующих субстанциальных всеобщих законов, подобно тому как починки пола, дверей и т. п. происходят внутри дома и, конечно, представляют собой нечто *новое*, но не являются домом. Если законодательство при каком-либо неразвитом состоянии общества начало с *единичных* определений и эти определения, соответственно их природе, постоянно все больше умножало,

то в дальнейшем продвижении вперед этого множества определений, напротив, возникает потребность *более простого* свода законов, т. е. сведения помянутого множества частных к их *общим* определениям, найти которые и уметь их высказать отвечает уму и образованности народа. Так, в Англии такое сведение частных к общим формам, одно только и заслуживающее названия законов, недавно было отчасти предпринято министром *Пилем*, заслужившим себе за это благодарность и даже восхищение соотечественников.

§ 530

2) *Выразить и сделать общеизвестной* положительную форму законов, как таковых, является условием *внешнего обязательства* в отношении к ним, поскольку они в качестве законов строгого права касаются только абстрактной (т. е. в себе внешней), а не моральной или нравственной воли. Субъективность, на которую воля с этой стороны имеет право, состоит здесь только в том, что нечто становится известным. Это субъективное наличное бытие как наличное бытие в себе-и-для-себя сущего в этой сфере, — права, — есть в то же время с внешней стороны *объективное* наличное бытие как всеобщая значимость и необходимость.

Правовая сторона собственности и частных имущественных сделок, ее касающихся, получает, согласно определению, что правовое есть положенное, признанное и в силу этого значимое, — свою *всеобщую гарантию* посредством соблюдения *формальностей*.

§ 531

3) *Необходимость*, к которой определяет себя объективное наличное бытие, получает правовое начало в *судопроизводстве*. Правов-в-себе должно представить себя *суду*, индивидуализированному праву как *доказанное*; причем право-в-себе может быть отличным от права, допускающего доказательство. Суд разбирает дело и действует в интересах права как такового, отнимает у его существования его случайность и, в особенности, превращает это существование, как оно обнаруживается в мести, в *наказание* (§ 500).

★ Сравнение обоих видов или скорее моментов убеждения судей в составе преступления в отношении к обвиняемому, — в силу ли одних только обстоятельств и свидетельств других лиц, вследствие ли присоединения к этому требуемого в дальнейшем собственного признания подсудимого, — является решающим в вопросе о так называемых *судах присяжных*. Существенным определением является то, что обе составные части судебного приговора, — суждение о *фактическом составе преступления* и суждение как *применение* закона к данному случаю, — осуществляются

как *различные функции* в силу того, что они представляют собой различные стороны приговора. Тем самым они даже переданы коллегиям разной квалификации; из них одна совершенно определено должна состоять из индивидуумов, не принадлежащих по своей профессии к числу должностных судей. Доведение упомянутого различия функций до такого разделения их в судах основывается большей частью на посторонних соображениях; главным является только обособленное осуществление упомянутых различных самих по себе сторон. — Более существенно — следует ли или не следует делать условием присуждения к наказанию признание лица, обвиненного в совершении преступления. Институт суда присяжных отвлекается от этого условия. Он исходит из того, что при таком порядке уверенность присяжных целиком неотделима от *истины*. Признание же следует рассматривать как высшую точку *удостоверения*, по своей природе являющегося субъективным. Последнее решение заключается поэтому в признании; в этом пункте подсудимый имеет поэтому абсолютное право требовать, чтобы его признание считалось окончательным доказательством, которым должны быть убеждены судьи. — Этот момент недостаточен, потому что он только момент, но еще менее совершенным является другой момент, взятый столь же абстрактно, а именно доказательство, основывающееся на одних только обстоятельствах дела и свидетельских показаниях, а ведь присяжные по существу являются судьями и выносят приговор. Поскольку присяжные должны руководствоваться такими объективными доказательствами, но в то же время допускается неполная уверенность, так как она есть только *в них*, — постольку суд присяжных содержит в себе (собственно говоря, к варварским временам относящееся) смешение и подмену объективных доказательств субъективными, так называемым моральным убеждением. — Объявлять *чрезвычайные* наказания бессмыслицей легко, однако очень плоско придавать такое большое значение одним названиям. По существу это определение содержит в себе различие в характере объективных доказательств, в соединении ли с моментом абсолютной уверенности, заключающейся в признании, или без него.

§ 532

Судопроизводство имеет своим назначением довести в гражданском обществе только абстрактную сторону свободы лица до необходимости. Но это доведение в первую очередь основывается на частной субъективности судьи, поскольку здесь еще нет налицо необходимого единства этой субъективности с правом-в-себе. Наоборот, слепая необходимость системы потребностей не поднята здесь еще до сознания всеобщего и не осуществлена в действии, исходящем из этого всеобщего.

с. ПОЛИЦИЯ И КОРПОРАЦИЯ

§ 533

Судопроизводство уже само собой исключает то, что относится только к особенности поступков и интересов, и предоставляет случайности как самый факт совершения преступлений, так и соображение об общественном благе. В гражданском обществе удовлетворение потребности, и притом удовлетворение ее в то же время как потребности человека, осуществляется строго определенным всеобщим образом, т. е. является *обеспечением* этого удовлетворения, *целью*. Но в механизме общественной необходимости случайность этого удовлетворения проявляется многообразнейшим способом как в смысле изменчивости самих потребностей, в которых мнение и субъективная прихоть играют такую большую роль, так и вследствие местных условий, международных отношений, ошибок и заблуждений, которые могут быть внесены в отдельные части целого механизма и привести его в беспорядок, как равным образом и в особенности вследствие обусловленной выше возможности для каждого лица приобретать что-либо для себя из означенного общего имущества. В то же время процесс только что упомянутой необходимости жертвует всеми теми особенностями, которыми он обусловлен, не содержит для себя утвердительной *цели* обеспечения благосостояния *отдельных лиц*, но может как способствовать ему, так и не способствовать; а отдельные лица являются здесь морально оправданной целью.

§ 534

Сознание существенной цели, знакомство со способом действия сил и изменчивых ингредиентов, из которых складывается упомянутая необходимость, а также твердое преследование означенной цели в ней и против нее, имеет в качестве конкретного содержания гражданского общества, *с одной стороны*, отношение *внешней* всеобщности. Этот порядок в качестве деятельной силы есть внешнее государство, которое, поскольку оно коренится в высшем, субстанциональном государстве, проявляется в форме государственной *полиции*. *С другой стороны*, в этой сфере обособленности цель *субстанциональной* всеобщности и ее осуществления в действии остается ограниченной занятием и интересами в особых областях. Так возникает *корпорация*, в которой отдельный гражданин как частное лицо находит гарантию своего имущества, как в ней же он и выходит из области своего обособленного частного интереса и для осуществления относительно-всеобщей цели пользуется сознательной деятельностью, подобно тому как в сфере обязанностей, определяемых правом и возлагаемых на него принадлежностью к известному сословию, он руководится своей нравственностью.

С С

ГОСУДАРСТВО

§ 535

Государство есть *обладающая самосознанием* нравственная субстанция — соединение принципа семьи и гражданского общества; то самое единство, которое в семье проявляется как чувство любви, есть и его сущность, в то же время, однако, получающая, посредством второго принципа знающего и из себя деятельного воления, *форму опознанной* всеобщности, которая — равно как и ее в знании развивающиеся определения — имеет обладающую знанием субъективность своим содержанием и абсолютной целью, так что эта субъективность стремится к этому разумному.

§ 536

Государство есть а) прежде всего его внутренняя форма, в качестве к самому себе относящегося развития, — *внутреннее государственное право* или *конституция*, оно есть б) отдельный индивидуум в его отношении к другим отдельным индивидуумам — *внешнее государственное право*, γ) но эти отдельные духи суть только моменты в развитии всеобщей идеи духа в его действительности — *во всемирной истории*.

α) ВНУТРЕННЕЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 537

Сущность государства есть в-себе и для-себя всеобщее, есть разумность воли, но в качестве самого себя знающего и проявляющегося в действии это всеобщее есть безусловная субъективность и в качестве действительности — отдельный индивидуум. Его *дело* вообще сводится, в отношении к крайности единичности как множества индивидуумов, к двум моментам: *во-первых*, к тому чтобы сохранить эти индивидуумы в качестве лиц и, тем самым, сделать *право* необходимой действительностью, и затем к тому, чтобы содействовать их *благу*, в котором каждый прежде всего заботится о себе, но которое имеет, однако, также и безусловно всеобщую сторону, охранять семью и руководить гражданским обществом; *во-вторых*, в том, чтобы и право, и благо, и весь образ мыслей и деятельность единичного существа, стремящегося стать

центром для себя, снова свести к жизни всеобщей субстанции и в этом смысле, в качестве свободной мощи, положить предел развитию упомянутых подчиненных ей сфер и удержать их в субстанциальной имманентности.

§ 538

Законы выражают определения содержания объективной свободы. *Во-первых*, для непосредственного субъекта, для его самостоятельного произвола и особого интереса они являются ограничениями. Но они есть, *во-вторых*, абсолютная конечная цель и общее дело; они порождаются, таким образом, функциями различных из общего обособления все дальше дифференцирующихся сословий, а также деятельностью и частной заботой отдельных лиц; и, *в-третьих*, они составляют субстанцию свободного воления отдельных лиц и их образа мыслей в качестве обязательных нравственных правил.

§ 539

Государство в качестве живого духа существует безусловно только в качестве организованного целого, расчлененного на особые функции, которые, исходя из единого понятия разумной воли, хотя в качестве понятия еще и не познанного, непрерывно порождают это понятие как их результат. *Конституция* есть распределенность функций государственной власти. Она содержит в себе определения того, каким способом разумная воля, поскольку в индивидуумах она всеобща только в себе, частью доходит до сознания и понимания самой себя и находит самое себя, частью же, будучи приведена к действительности деятельностью правительства и его особых отраслей, сохраняется в нем и ограждается в одинаковой мере как от случайной субъективности этих отраслей, так и от субъективности отдельных лиц. Она есть существующая справедливость как действительность свободы в развитии ее разумных определений.

★ *Свобода и равенство* суть простые категории, в которых часто объединяли то, что должно составлять основное определение, а также последнюю цель и результат конституции. Но в той же мере, в какой это истинно, недостаточной стороной этих определений является прежде всего то, что они совершенно абстрактны. Прочно удерживаемые в этой форме абстракции, они суть как раз такие определения, которые вообще не дают возникнуть конкретному, т. е. расчленению государства, или, что то же, государственному устройству и правительству, или их разрушают. Вместе с государством наступает неравенство, различие правящих

властей и управляемых лиц, различие начальствующих лиц, административных учреждений, руководящих органов и т. п. Последовательный принцип равенства отвергает все различия и таким образом не дает существовать никакому виду государственного состояния. — Упомянутые определения представляют собою, правда, основания этой сферы, но в качестве самых абстрактных определений они являются в то же время и наиболее поверхностными и именно потому часто наиболее распространенными; интересно поэтому рассмотреть их еще несколько подробнее. — Что касается прежде всего *равенства*, то общеизвестное положение, что *все люди от природы равны*, содержит в себе недоразумение, по которому природное смешивается с понятием; следует сказать, напротив, что по своей *природе* люди бывают только *не равны*. Но *понятие* свободы в той его форме, как оно выступает без дальнейшего определения и развития, прежде всего как таковое, есть абстрактная субъективность в качестве *лица*, способного иметь собственность, § 488; это единственное абстрактное определение личности составляет действительное *равенство* людей. Но что это равенство имеется, что именно *человек* есть то (а не так, как в Греции и Риме и т. д., только *некоторые* люди), что признается за личность и имеет значение таковой по закону, — это до такой степени мало существует от природы, что является скорее лишь продуктом и результатом сознания наиболее глубокого принципа духа, а также всеобщности и культуры этого сознания. — То, что граждане *перед законом равны*, содержит в себе высокую истину, которая, однако, будучи выражена таким образом, есть тавтология; ибо этим высказано только то, что вообще в государстве имеет силу *законный* порядок, господствуют законы. Но в отношении к конкретному гражданину, помимо того, что они представляют собой как личность, равны перед законом только в том, в чем они и вообще равны *вне его*. *Только при других обстоятельствах*, каким бы там ни было образом, *случайно существующее* равенство имущества, возраста, физической силы, таланта, умения и т. д. или также преступлений и т. п. может и должно сделать конкретно возможным обращаться со всеми гражданами одинаково перед лицом закона, в отношении податей, воинской повинности, допущения к государственной службе и т. д., наказаний и т. д. Сами законы, поскольку они не касаются упомянутой узкой сферы личности, предполагают состояния неравенства и определяют проистекающие отсюда неодинаковые юридические полномочия и обязанности.

Что касается *свободы*, то последняя прежде всего рассматривается частью в *отрицательном* смысле по отношению к чужому произволу и незаконному обращению, частью же в *утвердительном* смысле *субъективной* свободы. Этой свободе предоставляется, однако, большой простор как по отношению к собственному произволу и деятельности для своих особых целей, так и по отношению

к притязаниям на собственное разумение, на деятельность и участие в общих делах. В былое время определенные законом права — как частные, так и публичные права нации, города и т. д. — назывались их *свободами*. И действительно, каждый истинный закон есть свобода; ибо он заключает в себе разумное определение объективного духа и тем самым содержание свободы. Между тем нет ничего более распространенного, чем представления, что каждый должен *ограничивать* свою свободу в отношении свободы других, что *государство* есть состояние этого взаимного ограничения и законы суть сами эти ограничения. В таких представлениях свобода понимается только как случайная прихоть и произвол. — В этом смысле и утверждали, что народы нового времени исключительно или в большей мере способны к *равенству*, чем к *свободе*, и притом именно на том основании, что согласно принятому определению свободы (понятой главным образом в смысле участия всех в делах и действиях государства) ее невозможно было осуществить в действительности, ибо эта последняя разумнее и в то же время могущественнее абстрактных предположений. — Наоборот, следует сказать, что как раз высокое развитие и культура новейших государств порождают в действительности величайшее конкретное *неравенство* индивидуумов, обуславливая, напротив, более глубокой разумностью законов и упрочением сообразного с законами состояния тем большую и тем более обоснованную свободу, которую оно, это состояние, допускает и с которой оно может уживаться. Уже то поверхностное различие, которое содержится в словах свобода и равенство, указывает на то, что первая имеет дело с неравенством; обычные же понятия свободы, наоборот, имеют в виду исключительно равенство. Но чем более упрочивается свобода в качестве гарантии собственности, в качестве возможности развивать свои таланты и добрые свойства и обеспечивать за ними их значение и т. д., тем более она начинает казаться *сама собой разумеющейся*. Сознание и оценка свободы определяются тогда преимущественно ее *субъективным* смыслом. Эта субъективная свобода деятельности, пытающейся раскрыть себя во всех направлениях и по собственной охоте проявляющей себя в осуществлении как частных, так и общих духовных интересов, независимость индивидуальной обособленности и внутренняя свобода, на основе которой субъект обладает принципами, имеет собственные взгляды и убеждения и в силу этого приобретает моральную самостоятельность, — частью уже сама по себе подразумевает весьма высокое развитие своеобразия тех качеств, в которых люди оказываются неравными и в которых они посредством этого образования делают себя еще более неравными, частью ж вырастает только при условии упомянутой объективной свободы и существует и могла вырасти до такой высоты только в государствах новейшего времени. Если вместе с этим развитием своеобразия людей безмерно увеличивается также и

множество их потребностей и трудность их удовлетворения, резонирование, недовольство существующим строем и связанное с этим неудовлетворенное тщеславие, то все это относится к предоставленной на произвол судьбы обособленности, которая порождает в своей сфере всевозможные запутанные положения и находит выход из них. Правда, эта сфера является тогда и областью ограничений, ибо свобода остается здесь во власти условий природы, каприза и произвола и, следовательно, подлежит самоограничению, и притом отчасти, конечно, соответственно природным условиям, прихоти и произволу других людей, но преимущественно и по существу соответственно разумной свободе.

Что же касается *политической* свободы в смысле формального участия воли и занятости общественными делами государства также и тех индивидуумов, которые, вообще говоря, своим главным назначением считают частные цели и дела в гражданском обществе, то в известной мере стало обычным называть *конституцией* только *ту* сторону государства, которая имеет в виду такое участие индивидуумов в общественных делах, а то государство, в котором такое участие в формальном смысле не имеет места, принято рассматривать как государство, не имеющее конституции. По поводу этого значения нужно прежде всего сказать лишь то, что под конституцией следует понимать определение прав, т. е. *свобод* вообще, а также организацию их осуществления, и что политическая свобода во всяком случае составляет лишь их часть; об этой свободе речь будет идти в следующих параграфах.

§ 540

Гарантия конституции, т. е. необходимость того, чтобы законы были разумны и их осуществление было обеспечено, заключается в духе всего народа, именно в той определенности, соответственно которой народ имеет самосознание своего разума (религия и есть это сознание в его абсолютной субстанциальности), — и в то же время также в соответствующей этому духу *действительной организации* как *развитии* упомянутого принципа. Конституция предполагает упомянутое сознание духа, и, наоборот, дух этот предполагает конституцию. Ибо действительный дух сам обладает определенным сознанием своих принципов лишь постольку, поскольку они имеются для него налицо в качестве существующих.

★ Вопрос о том, кому, какому и как организованному авторитету присуща сила *создавать конституцию*, совпадает с вопросом, кто должен создавать дух народа. Если представление о государственном строе отделить от представления о духе так, как будто этот последний существует или существовал, не обладая соответствующим ему государственным устройством, то такое мнение

доказывает только поверхностность мысли о связи духа, его сознания о себе, с его действительностью. Что в этом смысле называется *созданием* конституции, то, вследствие этой неразрывности ее с духом, никогда не существовало в истории, как никогда не существовало в этом смысле также и *создание* свода законов. Конституция развилась из духа *только* как нечто тождественное с его собственным *развитием* и одновременно прошла необходимые по понятию ступени образования и изменения. Только внутренне присущий государственному устройству дух и история, — а история при этом есть только *его* история, — есть то, посредством чего конституции были созданы и продолжают создаваться.

§ 541

Живая целокупность, сохранение, т. е. непрерывное созидание, государства вообще и его конституции есть *правительство*. Естественной необходимой организацией есть возникновение *семьи* и *сословий* гражданского общества. Правительство есть *общая* часть государственного устройства, т. е. та часть ее, которая имеет своей сознательно преследуемой целью сохранность означенных частей, но в то же время имеет в виду и осуществляет в действии также и общие цели, стоящие выше назначения семьи и гражданского общества. Организация правительства есть в то же время его различение на отдельные власти, своеобразные черты которых определены соответственно понятию о них, но в субъективности этого понятия взаимно проникают друг друга до *действительного* единства.

★ Так как ближайшими категориями понятия являются категории *всеобщности* и *единичности* и их взаимоотношение есть отношение *подведения* единичности под всеобщность, то отсюда и произошло то, что в государстве стали различать *законодательную* и *исполнительную* власть, но притом так, что первая *существует сама по себе* как безусловно высшая, последняя же в свою очередь распадается на *правительственную*, или административную, власть и на *судебную*, соответственно применению законов к общим делам или к делам частных лиц. Как имеющее существенное значение, *разделение* властей рассматривалось в смысле *независимости* их друг от друга со стороны их существования, но в то же время и как такое, в котором имеется налицо упомянутая выше связь подведения власти отдельных лиц под власть общего. В этих определениях нельзя не распознать элементов понятия, но рассудком эти элементы поставлены в отношение, противное природе разума, вместо отношения внутреннего согласования живого духа с самим собой. Что операции, выражающие собой общие интересы государства в их необходимом различии друг от друга, получают также и *отличные одна от другой*

организации, — это разделение есть некий абсолютный момент глубины и действительности свободы. Ибо эта последняя только постольку обладает глубиной, поскольку развивается в свои различия и достигает их осуществления. Сделать же дело законодательства (в особенности связанное с представлением, будто когда-либо конституция и основные законы должны быть впервые созданы в таком состоянии, в котором уже полагается наличное развитие различий) самостоятельной властью, и притом *первой*, с ближайшим назначением участия в ней всех, а правительственную власть от нее зависимой, только исполнительной, — это предполагает недостаток познания о том, что истинная идея и, тем самым, живая и духовная действительность есть само с собой согласующееся понятие и, следовательно, такая *субъективность*, которая содержит внутри себя всеобщность лишь как один из своих моментов. Индивидуальность есть первое и высшее *всепроникающее определение* в организации государства. Только благодаря правительственной власти, а также вследствие того, что она объединяет в себе особые операции (куда относится также и особое, *само по себе абстрактное* дело законодательства), государство является *единым*. — Столь же существенным и единственно истинным является здесь также и разумное отношение логического, по сравнению его с внешним отношением рассудка, ограничивающегося только подведением единичного и особенного под всеобщее. Что дезорганизует единство логически-разумного, дезорганизует в такой же мере и действительность.

§ 542

В правительстве как органической целокупности заключается а) *субъективность* в качестве содержащегося в развитии понятия *бесконечного единства* его с самим собой, все в себе содержащая и замыкающая воля государства, его кульминационный пункт, все собой проникающее единство, — правительственная власть *князя*. В совершенной форме государства, в которой все моменты понятия достигли своего свободного существования, эта субъективность не есть так называемая *моральная личность*, или решение, *определяемое большинством*, — формы, в которых единство принимающей решение воли не имеет *действительного* существования, но в качестве действительной индивидуальности, в качестве воли одного принимающего решение индивидуума, — *монархия*. Монархическая конституция есть поэтому конституция *развитого* разума; все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума.

★ Объединение всех конкретных государственных властей в единое существование, — как это имеет место в патриархальном состоянии или как это бывает в демократической конституции,

когда все граждане участвуют во всех делах государства, — противоречит само по себе принципу *разделения* властей, т. е. развившейся свободе моментов идеи. Но в равной мере это разделение властей, достигшее свободной внутренней целостности выявления моментов, должно быть сведено обратно к *идеальному единству*, т. е. *субъективности*. Развитая различенность, реализация идеи, содержит по существу то, что эта субъективность в качестве *реального* момента созревает до *действительного* существования, и эта *действительность* есть всецело только индивидуальность монарха, — в едином лице существующая субъективность абстрактного, последнего решения. Всем упомянутым формам *общего* решения и изъявления воли, долженствующим проистекать, демократически или аристократически, из атомистической раздробленности единичных волей и определяться путем подсчета, присуща недействительность чего-то *абстрактного*. Во внимание надо принять только два определения: необходимость *некоторого момента понятия* и форму *действительности*. Только спекулятивная природа понятия способна поистине уразуметь эти моменты. — Упомянутая субъективность, являясь моментом абстрактного решения вообще, отчасти определяется в дальнейшем так, что имя монарха является внешней связью и санкцией, освящающей все, что делается в правительстве; отчасти же, в качестве простого отношения к себе самой, в себе же самой обладает определением *непосредственности* и тем самым *природы*, чем именно и устанавливается подчинение индивидуума достоинству княжеской власти через посредство *наследственности*.

§ 543

б) В сфере *специальной* правительственной власти, с одной стороны, обнаруживается *разделение* функций государства на его уже определенные отрасли, законодательную власть, правосудие, или судебную власть, полицейскую власть и т. д. и тем самым *распределение* этих властей по особым учреждениям, приуроченным в отношении своих дел к определенным законам и в такой же мере обладающим для этого и вследствие этого независимостью в своих действиях, как и стоящим в то же время под высшим надзором; с другой, получает реальное значение участие *многих лиц* в деле управления государством, каковые лица все вместе образуют тогда одно общее сословие (§ 528), поскольку существенным определением их частной жизни становится дело осуществления общих целей, дальнейшим же условием возможности индивидуального участия в нем является надлежащее образование и уменье.

§ 544

с) *Сословная* администрация есть учреждение, в котором все те, кто вообще принадлежит к гражданскому обществу и в этом смысле является частным лицом, участвуют в правительственной власти и притом в законодательстве, а именно в сфере тех *общих* интересов, которые не касаются выступления и действий государства в качестве индивидуума (как война и мир) и не принадлежат поэтому исключительно к природе княжеской власти. Благодаря этому участию субъективная свобода, а также преувеличенная оценка себя и общественное мнение могут проявиться в реальной действительности и получить удовлетворение от сознания, что они имеют известное значение.

★ Разделение форм государственного устройства на *демократию*, *аристократию* и *монархию* все еще дает нам наиболее определенное указание на их различие в отношении государственной власти. В то же время они должны быть рассматриваемы как необходимые формы в ходе развития, следовательно, в истории государства. Поэтому было бы поверхностно и нелепо представлять их себе как предмет *выбора*. Чистые формы их необходимости, будучи конечны и преходящи, находятся отчасти в связи с формами их вырождения, охлократией и т. д., отчасти же с более ранними переходными формами; причем оба эти рода форм не следует смешивать с упомянутыми истинными формами государственного устройства. Так, например, восточный деспотизм подводят под неопределенное название монархии на основе того сходства, что воля одного индивидуума поставлена во главе государства, как в таком же смысле говорят и о феодальной монархии, которой нельзя отказывать даже в популярном названии конституционной монархии. Подлинное отличие этих форм от истинной монархии основывается на содержании *господствующих правовых принципов*, которые находят в государственной власти свою действительность и гарантию. Эти принципы суть развитые в предшествующих сферах деятельности принципы свободы собственности и, сверх того, личной свободы, гражданского общества, его промышленности и его общин, наконец, урегулированной, подчиненной законам деятельности специальных ведомств.

Вопрос, который всего больше подвергся обсуждению, — это, в каком смысле следует понимать участие *частных лиц* в государственных делах. Ибо члены сословных собраний должны быть прежде всего рассматриваемы как *частные лица*, — все равно, будут ли они иметь значение как индивидуумы сами по себе, или выступать в качестве представителей *многих* или всего *народа*. Дело в том, что агрегат частных лиц часто называют *народом*; но в качестве такого агрегата он есть, однако, *vulgus* (чернь), а не *populus* (народ); и в этом отношении единственной целью государства является то, чтобы народ *не* получал существо-

вания, не достигал власти и не совершал действий *в качестве такого агрегата*. Такое состояние народа есть состояние несправедливости, безнравственности и неразумия вообще; в таком состоянии народ представлял бы собой только аморфную, беспорядочную, слепую силу, подобную силе взбаламученного стихийного моря, которое, однако, не разрушает себя, как это произошло бы с народом как духовной стихией. Часто можно было слышать, как такое состояние представляли как состояние истинной свободы. Дабы имело какой-либо смысл входить в рассмотрение вопроса об участии частных лиц в общих делах государства, надлежит предположить не существование чего-то неразумного, но уже организованный народ, т. е. такой, у которого существует правительственная власть. — Значение такого участия следует, однако, усматривать не в преимуществе особого разумения, которым частные лица будто бы обладают в большей мере, чем государственные чиновники, — тогда как дело обстоит совершенно иначе, — и не в преимуществе доброй воли, направленной на общее благо; членами гражданского общества будут скорее такие лица, которые свой особый интерес и (как это особенно имеет место в феодальном состоянии) интерес своей привилегированной корпорации делают своим ближайшим назначением. Так, например, если говорить об *Англии*, конституция которой считается наиболее свободной, ибо частные лица имеют здесь преобладающее участие в делах государства, то опыт показывает, что страна эта в гражданском и уголовном законодательстве, в отношении права и свободы собственности, во всех учреждениях, касающихся искусства и науки и т. д., оказывается по сравнению с другими культурными государствами Европы страной наиболее отсталой, и объективная свобода, т. е. согласное с разумом право, скорее *приносится* здесь *в жертву* формальной свободе и частному интересу (и это даже в учреждениях и владениях, должностных быть посвященными религии). — Значение участия частных лиц в общественных делах следует отчасти полагать в более конкретном и потому более настоящем осознании общих потребностей; существенным же образом, — в праве, согласно которому общий дух достигает также и проявления *внешней всеобщей* воли в упорядоченной, отчетливо выраженной действительности в ведении общественных дел; и посредством этого удовлетворения интерес этот в такой же степени сам по себе оживляется, в какой оживление распространяется и на административные учреждения, которые благодаря этому непосредственно сознают, что в той же мере, в какой они требуют исполнения обязанностей, они должны считаться и с правами. Граждане в государстве представляют собой несоразмерно большое множество, и притом множество таких людей, которые признаны в качестве лиц. Волящий разум раскрывает поэтому свое существование в них в форме множества свободных людей, или

в качестве рефлексивной всеобщности, действительность которой обеспечивается участием в государственной власти. Но в качестве момента гражданского общества уже было отмечено (§§ 527, 534), что отдельные граждане возвышаются над внешней всеобщностью, поднимаясь до всеобщности субстанциальной, именно в качестве *особого* рода — *сословий*; и делаются прикосновенными к этому участию не в неорганической форме отдельных граждан как таковых (по *демократическому* способу избрания), но как органические моменты, в качестве сословий. Власть или деятельность в государстве никогда не должна проявляться и действовать в бесформенном неорганическом виде, т. е. по принципу множества и массы.

Сословные собрания уже потому были несправедливо названы *законодательной властью*, что они составляют всего лишь одну отрасль этой власти, в которой особые правительственные учреждения принимают существенное участие, а княжеская власть имеет абсолютное участие в форме окончательного решения. Но и помимо этого законодательство в развитом государстве может быть только дальнейшим развитием существующих законов, и так называемые новые законы могут только уточнять детали и частности (ср. § 529, прим.), содержание которых уже подготовлено или даже предварительно определено судебной практикой. — Так называемый *финансовый закон*, поскольку он подвергается утверждению сословий, есть по существу *дело правительства*; *законом* он называется лишь неточно, в том общем смысле, что он охватывает широкий круг и даже весь объем внешних средств правительства. Финансы, хотя и касаются комплекса потребностей, но по самой своей природе — только *особенных*, постоянно изменяющихся и все вновь нарождающихся потребностей. Если бы главная составная часть общего бюджета рассматривалась при этом как постоянная, — каковой она, надо думать, и является, — то распределение ее имело бы в большей мере природу закона. Чтобы быть, однако, законом, это распределение должно было бы быть дано раз навсегда, а не даваться ежегодно или по истечении немногих лет. Изменяющаяся соответственно времени и обстоятельствам часть бюджета в действительности является наименьшей его частью, и ее распределение тем менее имеет характер закона; и, однако, только эта незначительная изменяющаяся часть есть и может быть частью, подлежащей обсуждению и ежегодно меняющемуся определению, которое именно потому ошибочно носит громко звучащее название *вотирования бюджета*, т. е. *финансов в целом*. Закон, подлежащий изданию ежегодно и на год, со всей очевидностью не соответствует понятию закона даже и для обыкновенного человеческого рассудка, различающего всеобщее в себе и для себя, в качестве содержания истинного закона, от рефлексивной всеобщности, по самой своей природе только внешним образом обнимающей многое. Название

закона для ежегодного определения финансовой потребности служит только к тому, чтобы, при сделанном предложении разделения власти на законодательную и исполнительную, поддерживать иллюзию, будто это разделение имеет место в действительности, и замаскировать тот факт, что на деле законодательная власть, поскольку она принимает то или иное решение о финансах, занимается в собственном смысле этого слова правительственным делом. — Но интерес, который связывается с правом (*Fähigkeit*) все снова и снова утверждать бюджет, а именно, что сословные собрания располагают благодаря этому *принудительным средством* против правительства и тем самым известной гарантией против несправедливости и актов насилия, — этот интерес, с одной стороны, есть лишь поверхностная видимость, поскольку необходимая для *сохранения* государства в целости организация финансов не может быть обуславливаема еще какими-нибудь другими обстоятельствами, кроме финансовых, и сохранность государства также не может подвергаться ежегодному риску. Точно так же правительство не может устанавливать, что правосудие, например, будет действовать лишь ограниченный срок и, угрожая приостановить деятельность подобных учреждений и внушая частным лицам страх перед могущим наступить состоянием разбоя, удерживать в своих руках средства принуждения против частных лиц. Однако, с другой стороны, представления о таком отношении, при котором иметь в руках принудительные средства могло бы быть полезным и настоятельно необходимым, основываются отчасти на ложном представлении о договорном отношении между правительством и народом, отчасти же предполагают возможность такого расхождения духа их обоих, при котором вообще немыслимы государственное устройство и правительство. Если представить отвлеченную возможность прибегать к *помощи* такого принудительного средства осуществленной, то такая помощь была бы скорее расстройством и распадом государства, в котором не было бы уже более никакого правительства, а оставались бы лишь партии, и где затруднение разрешалось бы насилием и гнетом одной партии над другой. — Представлять себе устройство государства как чисто рассудочную конституцию, т. е. как механизм равновесия по своему внутреннему существу противоречащих одна другой внешних сил, несогласно с основной идеей того, что есть государство.

§ 545

Наконец, государство имеет еще и ту сторону, согласно которой оно есть непосредственная действительность *отдельного* и по своим *природным* свойствам определенного народа. В качестве такого единичного индивидуума оно является *исключающим*

в отношении *других* подобных же индивидуумов. В их *взаимоотношениях* друг с другом царят произвол и случайность, ибо *всеобщая* природа права, вследствие автономной целокупности этих лиц, *должна* иметь силу только в отношении к ним, но не имеет таковой *в действительности*. Эта независимость превращает спор между ними в вопрос о силе, в *состояние войны*, в котором общее для них всех положение предназначается для особой цели сохранения самостоятельности одного государства в противовес другому, и определяется как *состояние храбрости*.

§ 546

Это состояние показывает субстанцию государства как индивидуальность, развивающуюся в абстрактную отрицательность, как мощь, в которой особая самостоятельность отдельных лиц и состояние их погруженности во внешнее наличное бытие владения, а также и в природную жизнь ощущается как нечто *ничтожное*; эта же мощь способствует сохранению всеобщей субстанции через образ мыслей этой всеобщей субстанции, благодаря которому отдельные лица жертвуют, как чем-то суетным, своим природным и обособленным наличным бытием.

§) ВНЕШНЕЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

§ 547

Состоянием войны самостоятельность государств ставится на карту, но, с известной стороны, этим состоянием вызывается также и взаимное признание свободных народных индивидуумов (§ 430), а посредством *мирных договоров*, долженствующих иметь вечное значение, закрепляется как это всеобщее признание, так и особые права народов в отношении друг к другу. *Внешнее государственное право* основывается частью на этих положительных трактатах, но постольку содержит в себе лишь такие права, которые не обладают подлинной действительностью (§ 545); частью же на так называемом *международном праве*, всеобщим принципом которого является предпосылка об уже состоявшемся факте *признания* государств и которое, соответственно этому, так ограничивает до того ничем не сдерживаемые действия одних народов против других, что остается возможность для мира. Международное право отличает также индивидуумов в качестве частных лиц от государства и вообще основывается на обычаях.

γ) ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ

§ 548

Определенный дух народа, поскольку он есть нечто действительное и его свобода существует как природа, содержит с этой природной стороны момент географической и климатической определенности; он существует во *времени* и по содержанию обладает в существе своем *особым* принципом и должен пройти определенное этими условиями развитие своего сознания и своей действительности, он имеет *историю* в пределах самого себя. Поскольку он есть ограниченный дух, его самостоятельность есть нечто подчиненное; он входит во *всемирную историю*, события которой являют собой диалектику отдельных народных духов, — *всемирный суд*.

§ 549

Это движение есть путь освобождения духовной субстанции, — деяние, посредством которого абсолютная цель мира осуществляется в ней. Дух, первоначально существующий только *в себе*, приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию и действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне *всеобщим, мировым духом*. Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собою историю, постольку ее единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов. Каждый такой дух в качестве единичного и природного в некоторой качественной определенности имеет своим назначением заполнить только *одну ступень* и осуществить только одну сторону всего деяния в целом.

★ То, что в отношении истории было сделано предположение о некоторой в-себе-и-для-себя-сущей *цели* и о развивающихся из нее согласно понятию о ней определениях, было названо *априорным* рассмотрением истории, а философии был сделан упрек за априорное написание истории; по этому поводу, как и по поводу писания истории вообще, следует сделать одно замечание, ближе касающееся существа дела. То, что в основании истории, и именно по существу всемирной истории, должна лежать некоторая конечная цель в-себе-и-для-себя и что эта цель в ней действительно реализована и реализуется, — план провидения, — что в истории вообще есть *разум*, это уже само по себе должно быть решено философски и тем самым как нечто в-себе-и-для-себя необходимое. Порицания могло бы заслуживать лишь стремление создавать предположения из произвольных представлений и

мыслей и желание искать соответствия с ними событий и деяний и представлять их себе в таком виде. Подобного рода априорным способом исследования в наши дни грешат главным образом такие историки, которые выдают себя за чистых историков и в то же время при случае решительно высказываются против философствования, — частью вообще, частью против философствования в истории. Философия является для них докучной соседкой, потому что она противодействует всякого рода произволу и неосновательным догадкам. Подобного рода априорный способ писания истории вторгался иногда с такой стороны, с какой его всего менее можно было бы ожидать, именно со стороны филологии, и притом в Германии в большей мере, чем во Франции и Англии, где способ писания истории стал более чистым, приобрел более определенный и зрелый характер. Сюда относится создание произвольных измышлений, как-то: о первобытном состоянии и соответствующем ему первобытному народу, будто бы обладавшем подлинным богопознанием и всеми науками, о народах, управляемых жрецами, и в частности, например, о римском эпосе, будто бы служившем источником известий о древнейшей эпохе Рима, которым хотели придать историческое значение и т. п., — вот что заняло место прагматизирующих выдумок о психологических основаниях и связях. В широких кругах как будто стали даже требовать от *ученого* и *глубокомысленного* писания истории, черпающего из непосредственных источников, чтобы оно высиживало подобного рода пустые представления и, извлекая их из ученого мусора об отдаленных внешних обстоятельствах, смело их комбинировало вопреки бесспорным данным самой достоверной истории.

Если эту субъективную трактовку истории мы оставим в стороне, то противоположное, собственно говоря, требование, состоящее в том, чтобы история не рассматривалась соответственно некоторой *объективной цели*, представляется в целом равнозначным еще более правомерному, повидимому, требованию, по которому историк должен быть совершенно *беспартийным*. В особенности это требование предъявляют обыкновенно к *истории филологии*, в которой не должны, как думают, проявляться никакие пристрастия в пользу того или иного представления или мнения, подобно тому, как судья не должен быть как-либо особенно заинтересован в пользу одной из спорящих сторон. По отношению к судье предполагается, однако, в то же время, что свою служебную обязанность он исполнял бы нелепо и плохо, если бы он не имел интереса, и притом даже исключительного интереса, к праву, если бы это право он не ставил себе целью, и притом единственной целью, и если бы стал воздерживаться от вынесения приговора. Это требование к судье можно назвать *партийным отношением* к праву, и эту партийность обыкновенно очень хорошо умеют отличать от партийности *субъективной*. Однако в беспартийности, требуемой от историка, упомянутое различие стирается в пош-

лой, самодовольной болтовне, и оба рода интереса отвергаются, когда желают, чтобы историк не привносил от себя никакой определенной цели и воззрения, сообразно которым он выделял бы, устанавливал и обсуждал события, но чтобы он рассказывал о них как раз в той случайной форме, в какой он их находит, в их безотносительной и никакой мыслью не проникнутой частности. Но во всяком случае признано, что история должна иметь некоторый *предмет*, например Рим, его судьбы или упадок величия Римской империи. Не требуется большой сообразительности, чтобы понять, что это и есть та предположенная цель, которая лежит в основании как самих событий, так и обсуждения вопроса о том, какое из них имеет известную важность, т. е. более близкое или более отдаленное отношение к этой цели. Лишенная подобного рода цели и такого обсуждения история была бы только беспомощной игрой представления, даже не детской сказкой, ибо даже дети требуют в рассказах известного интереса, т. е., чтобы в них можно было по крайней мере угадывать некоторую цель, а также отношение событий и действий к этой цели. В наличном бытии *народа* субстанциальная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя в качестве такового. Народ без государственного устройства (*нация* как таковая) не имеет собственно никакой истории, подобно народам, существовавшим еще до образования государства, и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций. То, что происходит с народом и совершается в его недрах, имеет существенное значение и по отношению к государству; частные дела индивидуумов всего более удалены от упомянутого предмета, составляющего предмет истории. Если в характере выдающихся индивидуумов известного периода выражается общий дух времени и даже частные особенности их служат отдаленными и смутными посредствующими моментами, в которых этот дух все еще отражается в более бледных красках, — если нередко даже мелкие особенности какого-нибудь незначительного события или слова выражают не субъективную особенность, а, напротив, с бьющей в глаза очевидностью и краткостью выражают собой время, народ, культуру (причем выбрать подобного рода характерные подробности является уже делом проницательности историка), то множество всякого рода других подробностей, напротив, являет собой совершенно излишнюю массу, тщательным накоплением которой предметы, достойные истории, только подавляются и затемняются; существенная характеристика духа и его времени заключается всегда в великих событиях. Верное чувство побудило отнестись все подобного рода описания частностей и подбор характерных черт к *роману* (каковы романы Вальтер-Скотта и др.). Считается признаком хорошего вкуса сочетать изображение несущественных, имеющих совершенно частный характер черт жизни с материалом, не имеющим существенного значения, как это находит место в романе, заимствующем

материал из частных обстоятельств и субъективных страстей. Но вплетать в интересы так называемой *истины* индивидуальные мелочи времени и лиц в представление об общих интересах противно не только суждению и вкусу, но и понятию об *объективной истине*, по смыслу которой для духа истинно только субстанциальное, а не бессодержательность внешним образом существующих вещей и случайных событий. Совершенно безразлично, достоверны ли с формальной стороны такие пустяки или же, как в романе, только измышлены для характеристики и приурочены к тому или иному имени и обстоятельствам. — Интерес к *биографии*, — чтобы и о ней здесь упомянуть, — прямо противоположен, повидимому, общей цели, но она сама имеет исторический мир той своей подосновой, с которой тесно связан индивидуум; даже субъективно-оригинальное, юмористическое и т. п. намекает на это содержание и тем повышает к нему интерес; то же, что относится исключительно к области жизни чувства, имеет иную почву и интерес, чем история.

Требование *беспартийности*, предъявляемое к *истории философии*, равно как и к *истории религии*, частью вообще, частью как к истории церкви, обыкновенно содержит еще более определенное исключение предположения о какой-либо объективной цели. Подобно тому, как выше государство было названо тем предметом, к которому суждение должно было относить события политической истории, так точно и здесь *истина* должна была бы быть тем предметом, к которому могли бы быть отнесены деяния и события в области духа. Между тем, обыкновенно устанавливается противоположная предпосылка, именно, что упомянутые истории должны иметь своим содержанием только субъективные цели, т. е. лишь мнения и представления, а не в-себе-и-для-себя сущий предмет, истину, и притом на том простом основании, что никакой истины не существует. При этом допущении интерес к истине проявляется точно так же лишь как партийность в обычном смысле слова, именно как партийность мнений и представлений, которые, будучи все одинаково бессодержательны, во всей своей совокупности представляются как совершенно индифферентные. Сама историческая истина имеет, таким образом, смысл лишь в отношении *правильности*, точного сообщения о внешних фактах, при отсутствии какого-либо иного суждения, как только о самой этой правильности, — а это значит, что здесь допускаются лишь качественные и количественные суждения, а отнюдь не суждения необходимости и суждения понятия (ср. прим. к §§ 172 и 178). И в самом деле, если в политической истории Рим или германская империя и т. д. составляют действительный и подлинный предмет и цель, к которой относятся исторические явления и соответственно которой они оцениваются, то в еще большей мере во всеобщей истории сам всеобщий дух, сознание его и его сущности, образует подлинный и действительный предмет, содержание и

цель, которым в-себе-и-для-себя служат все другие явления. В силу этого через отношение к предмету, т. е. через суждение, в котором они ему подчинены и он в них присутствует, они только и приобретают свою ценность и даже свое существование. Что в ходе развития духа (а дух и есть то, что не только витает *над* историей, как над водами, но действует в ней и составляет ее единственный двигатель) свобода, т. е. развитие, определенное самим понятием духа, является определяющим началом и только понятие о духе является для него его конечной целью, т. е. истиной, так как дух есть сознание, или, другими словами, что в истории существует *разум* — с одной стороны, следует считать по крайней мере убедительным предположением, с другой же стороны — это есть философское познание.

§ 550

Это освобождение духа, в котором он стремится придти к самому себе и осуществить свою истину, а также дело своего освобождения, есть величайшее и *абсолютное право*. Самосознание отдельного народа является носителем данной ступени развития всеобщего духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народных духов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром. Но абсолютная воля выходит и за пределы также своего, в этот момент имеющегося у нее, достояния, преодолевает его как некоторую особую ступень и затем предоставляет этот народ его случайной судьбе, творя над ним суд.

§ 551

Поскольку такое дело действительности проявляется как поступок и тем самым как произведение *отдельных* лиц, постольку эти последние по отношению к субстанциальному содержанию их работы суть *орудия*, и субъективность, им присущая, есть пустая форма деятельности. Поэтому то, чего они достигли для себя своим индивидуальным участием, проявленным ими в субстанциальном, независимо от них подготовленном и определенном деле, есть формальная всеобщность субъективного представления, — *слава*, составляющая их награду.

§ 552

Народный дух содержит в себе природную необходимость и находится в сфере внешнего наличного бытия (§ 483); его бесконечная внутри себя нравственная субстанция есть субстанция

обособленная в себе и ограниченная (§§ 549 и 550), и ее субъективная сторона отягощена случайностью, представляет собой бессознательный обычай и в то же время сознание своего содержания как существующего конкретно во времени и в отношении к внешней природе и миру. Но именно *мыслящий* в сфере нравственности дух и снимает внутри себя ту конечность, которую он в качестве народного духа отмечен в своем государстве и в его преходящих интересах, в системе законов и нравов, тем самым доводя себя до знания самого себя в существенных чертах своей природы; знание, которое и само, однако, носит на себе печать имманентной ограниченности народного духа. Но мыслящий дух всемирной истории, поскольку он одновременно сбрасывает с себя и упомянутые ограничения особых народных духов и свой собственный мирской характер, постигает свою конкретную всеобщность и возвышается до *знания абсолютного духа* как вечно действительной истины, в которой знающий разум является свободным для себя, а необходимость, природа и история только служат к его раскрытию и представляют собой только сосуды его чести.

★ О формальной стороне возвышения духа к богу шла речь во введении к Логике (ср. особенно § 51, прим.). — В отношении отправных пунктов этого возвышения *Кант*, вообще говоря, в том смысле наметил наиболее правильную точку зрения, что веру в бога он рассматривает как проистекающую из *практического разума*. Ибо отправной пункт *implicite* (скрыто) включает и то *содержание* или тот материал, который составляет содержание понятия бога. Но подлинный конкретный материал не есть *бытие* (как в космологическом), или только *целесообразная деятельность* (как в физико-теологическом доказательстве), но *дух*, абсолютное определение которого есть деятельный разум, т. е. само себя определяющее и реализующее понятие, — свобода. То обстоятельство, что осуществляющееся в этом определении возвышение субъективного духа до бога в кантовском изложении снова низводится до *постулата*, до простого *долженствования*, — представляет собой рассмотренное нами выше искривление мысли, состоящее в том, что противоположность конечности, снятием которой в пользу истины и является само упомянутое возвышение, снова восстанавливается как непосредственно истинная и значимая.

Уже раньше относительно того *опосредствования*, которое представляет собой возвышение к богу, было показано (§ 192, ср. § 204, прим.), что преимущественное внимание должно быть сосредоточено на моменте *отрицания*, посредством которого существенное содержание упомянутого отправного пункта очищается от своей конечности и вследствие этого выступает как свободное. Этот абстрактный со стороны логической формы момент получил таким образом свое наиболее конкретное значение. То конечное, от которого здесь отправляются, есть реальное нравственное самосознание; то *отрицание*, посредством которого это конечное

возвышает свой дух до своей истины, есть действительно осуществленное в нравственном мире очищение его знания от субъективного мнения и освобождение его воли от эгоизма вожделения. *Истинная религия и истинная религиозность* проистекают только из *нравственности* и представляют собою мыслящую нравственность, т. е. осознающую, свободную всеобщность своей конкретной сущности. Только из нее и отправляясь от нее познается идея бога как свободного духа; за пределами нравственного духа было бы поэтому напрасно искать истинной религии и религиозности.

Но в то же время это происхождение религии из нравственности здесь — как и везде в области спекулятивного — само сообщает себе значение, по которому то, что первоначально устанавливается как последующее и порожденное, оказывается на самом деле абсолютным *prius*'ом относительно того, через что оно кажется опосредствованным, и здесь, в сфере духа, познается уже как его истина.

Здесь уместно поэтому ближе войти в рассмотрение *взаимоотношения государства и религии* и в связи с этим осветить те категории, которые здесь общеприняты. Непосредственным следствием предшествующего является то, что нравственность есть *государство*, приведенное к своему субстанциальному внутреннему существу, и что само государство представляет собой развитие и осуществление нравственности, — субстанциальностью же самой нравственности и государства является *религия*. В соответствии с этим отношением государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний — на религиозном. Поскольку религия есть сознание *абсолютной истины*, постольку то, что должно иметь значение в качестве права и справедливости, в качестве долга и закона, т. е. в качестве *истинного* в мире свободной воли, может иметь значение лишь как *часть* той абсолютной истины, *подчинено ей и из нее вытекает*. Но чтобы истинно нравственное было следствием религии, для этого требуется, чтобы и религия обладала истинным *содержанием*, т. е. чтобы познанная в ней *идея бога* была бы истинной. Нравственность есть божественный дух как дух, внутренне присущий самосознанию в его действительной наличности в качестве самосознания народа и индивидуумов. Это самосознание, уходя из своей эмпирической действительности внутрь себя и доводя свою истину до сознания, имеет в своей *вере* и в своей *совести* только то, чем оно обладает в *достоверности* самого себя, в своей духовной действительности. То и другое нерасторжимо; не может существовать двух родов совести — религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести. По форме, однако, т. е. для мышления и знания, — а религия и нравственность принадлежат к интеллигенции и представляют собой некоторое мышление и знание, — религиозному содержанию как чистой в-себе-и-для-себя-сущей, следовательно, высшей истине присуще значение

санкции по отношению к нравственности, проявляющейся в эмпирической действительности; так для самосознания религия является основой нравственности и государства. Громадной ошибкой нашего времени является стремление рассматривать эти неразрывно связанные между собой начала как отторжимые друг от друга и, даже больше того, как безразличные по отношению друг к другу. Таким-то образом и случилось, что отношение религии к государству стали рассматривать так, как будто последнее существует само по себе уже как-то иначе и вследствие какой-то особой мощи и силы; религиозное же в качестве субъективной стороны индивидуумов привходит только дополнительно, для его упрочения, в качестве чего-то только желательного или даже относится к нему совершенно нейтрально и нравственность государства, т. е. его на разуме основанное право и его устройство, держится самостоятельно, на каком-то их собственном основании. При указанной нерасторжимости обеих сторон особенно интересно отметить тенденцию к разобщению, проявляющуюся со стороны религии. Ближайшим образом она касается *формы*, так называемого отношения самосознания к содержанию истины. Поскольку это содержание есть субстанция в качестве духа, внутренне присущего самосознанию в его действительности, постольку это самосознание обладает в этом содержании своей собственной достоверностью и является в этом содержании свободным. По форме, однако, может иметь место отношение несвободы, хотя само-то *в-себе*-сущее содержание религии есть абсолютный дух. Это огромное различие (имея в виду определенный случай) имеется в пределах самой христианской религии, в которой не стихия природы составляет содержание бога, как не входит она в его содержание и в качестве момента, но бог, познаваемый в *духе* и *истине*, и есть само это содержание. И тем не менее в католической религии этот дух в действительности косно противопоставляется самосознающему духу. Прежде всего в гостии (причастии) бог преподносится как *внешняя* вещь религиозного поклонения (тогда как в лютеранской церкви причастие как таковое освящается и поднимается к присутствующему богу впервые и единственно только в акте *вкушения*, т. е. в уничтожении его внешности, и в *вере*, т. е. вместе с тем в свободном и самодостовном духе). Из упомянутого выше первого и высшего отношения внешности вытекают также и все другие внешние, и тем самым несвободные, недуховные и суеверные отношения; в особенности — сословие *мирян*, получающих *знание* божественной истины и направление *воли* и *совести* извне, т. е. от некоторого другого сословия, которое само достигло обладания упомянутым знанием не исключительно духовным путем, но по существу нуждается для этого во внешнем посвящении. Далее в том роде молитвы, которая отчасти состоит только в шевелении губами и *в силу этого* лишена подлинной одухотворенности,

субъект отказывается от прямого обращения к богу и просит помолиться за себя других; как следствие этого, благоговение перед чудотворными изображениями, даже мощами, и ожидание от них чудес; вообще *оправдание внешними делами*, заслуга, которая должна быть приобретена поступками и даже допускает перенесение ее на других и т. д. — Все это подчиняет дух некоторому *вне-себя-бытию*, вследствие чего понятие о нем в самом сокровенном существе своем понимается неправильно и извращается, а право и справедливость, нравственность и совесть, вменяемость и долг губятся в самом корне их.

Такому принципу и этому развитию *несвободы* духа в сфере *религиозного* соответствует лишь законодательство и устройство *правовой и нравственной несвободы*, а также состояние *бесправия и безнравственности* в действительном *государстве*. Совершенно последовательно католическая религия так громко восхвалялась и нередко и теперь еще восхваляется как такая, при которой единственно только и обеспечивается прочность правительств, — на деле таких правительств, которые связаны с учреждениями, основывающимися на несвободе духа, должностующего быть в правовом и нравственном отношении свободным, т. е. на учреждениях бесправия и на состоянии нравственной испорченности и варварства. Эти правительства не знают, однако, того, что и в фанатизме они имеют дело со страшной силой, которая лишь до тех пор и только под *тем* условием не выступает против них враждебно, пока они сами остаются в плену бесправия и безнравственности. Но в духе существует еще и другая мощь. Наперекор выхождению духа из себя и его разорванности, сознание сосредоточивается в своей внутренней свободной действительности. В духе правительства и народов просыпается *жизненная мудрость*, т. е. мудрое знание того, что в действительности является в себе и для себя справедливым и разумным. Деятельность мышления и, еще определеннее, философия была по праву названа *жизненной мудростью*; ибо мышление делает явной истину духа, вводит его в мир и освобождает его, таким образом, в его действительности и в нем самом.

Тем самым содержание придает себе совершенно иной облик. Несвобода *формы*, т. е. знания и субъективности, имеет по отношению к нравственному содержанию то следствие, что самосознание представляется как не-имманентное ему, а само это содержание как изъятое из сферы самосознания, так что истинным оно может быть по отношению к его действительности лишь в отрицательном смысле. В этой неистинности нравственное содержание называется *святостью*. Но вследствие того, что божественный дух вводит себя в действительность, вследствие освобождения действительности в направлении к нему то, что в мире должно быть *святостью*, вытесняется *нравственностью*. Вместо обета *целомудрия* теперь в качестве нравственного получает значение *брака* и, тем

самым, как нечто высшее в этой сфере человеческой природы — *семья*; вместо обета *бедности* (которому, вступая в противоречие с ним, соответствует заслуга раздачи имущества бедным, т. е. обогащение этих последних) приобретает значение *деятельность приобретения благ* благодаря рассудительности и прилежанию, а также *добросовестность* в этом обмене и потреблении своих материальных средств, — *нравственность в гражданском обществе*; вместо обета слепого послушания значение получает теперь *повиновение закону* и основанное на законе государственным учреждениям. Это повиновение само есть истинная свобода, ибо государство есть подлинный, самого себя осуществляющий разум, — *нравственность в государстве*. Только таким образом и может быть налицо вообще право и нравственность. Недостаточно, чтобы религия только повелевала: *отдайте кесарево кесарю, а божие богу*; ибо речь и идет как раз о том, чтобы определить, что, собственно, представляет собой кесарь, т. е. что же, собственно, относится к светской власти. Ведь достаточно хорошо известно, какие неограниченные притязания предъявляла светская власть, как, со своей стороны, и власть духовная. Божественный дух должен имманентно проникать собой все мирское, — тогда мудрость будет в нем конкретной и его оправдание в нем самом получит определение. Но эту конкретную имманентность (*Inwohnen*) представляют собой указанные выше формы нравственности; — нравственность брака в противоположность святости безбрачного состояния; нравственность обладания имуществом и деятельности приобретения против святости бедности и ее праздности; нравственность повиновения, посвященного праву государства, в противоположность святости послушания, чуждого всяким обязанностям и правам, порабощения совести. Вместе с потребностью в праве и в нравственности, вместе с уразумением свободной природы духа возникает разлад этой природы духа с религией несвободы. И не принесло бы никакой пользы преобразование законов и государственного устройства до уровня разумной правовой организации, если бы в религии люди не отказались в то же время от принципа несвободы. Одно несовместимо с другим. Было бы совершенно нелепо желать отвести государству и религии обособленные области, придерживаясь мнения, что, будучи разнородными, они станут мирно относиться друг к другу и не дойдут до противоречия и борьбы. Принципы основанной на праве свободы могли бы быть только абстрактными и поверхностными, а выведенные из них государственные установления должны были бы оказаться несостоятельными, если бы мудрость упомянутых принципов до такой степени неверно поняла бы религию, чтобы не знать, что основоположения разума действительности имеют свое последнее и высшее оправдание в религиозной совести, в подчинении сознанию абсолютной истины. Если бы, — каким бы образом это ни произошло, —

возникло, так сказать а priori, такое законодательство, которое, имея своей основой основоположения разума, оказалось бы в противоречии с религией данной страны, опирающейся на принципы духовной несвободы, то проявление деятельности законодательства сосредоточивалось бы в *индивидуумах*, входящих в состав правительства как такового, а также всей по всем классам разветвляемой администрации, и было бы совершенно абстрактным, пустым представлением воображать себе возможность того, чтобы эти индивидуумы стали действовать только по смыслу или букве законодательства, а не по духу своей религии, в которой коренится самая сокровенная сторона их совести и их высшее обязательство. В этой противоположности тому, что религией признается за святое, законы представляются чем-то созданным самим человеком; и даже если бы они были санкционированы и введены извне, они все равно не могли бы оказать никакого длительного противодействия противоречию и нападкам на них со стороны религиозного духа. Так законы эти, даже и при самом истинном их содержании, терпят крушение при столкновении с совестью, дух которой отличен от духа этих законов и их не санкционирует. Безумием новейшего времени следует считать стремление изменить пришедшую в упадок систему нравственности, государственного устройства и законодательства без одновременного изменения религии, — *революцию* произвести без *реформации*, — воображать, что наряду со старой религией и ее святынями может жить во внутреннем мире и гармонии с ней противоположное ей государственное устройство и что посредством внешних гарантий, например посредством так называемых палат и данной им власти устанавливать государственный бюджет (ср. § 544, примеч.) и т. п. — законам может быть сообщена устойчивость. Желание отделить права и законы от религии можно рассматривать только как крайний шаг, свидетельствующий о бессилии проникнуть до глубины религиозного духа и поднять его до его собственной истины. Упомянутые гарантии — гнилые опоры по сравнению с *совестью* субъектов, которым предстоит применять эти законы (а к числу их относятся и сами эти гарантии). Самое высшее и нечестивое противоречие заключается скорее в желании связать религиозную совесть и подчинить ее светскому законодательству, являющемуся для этой совести чем-то нечестивым.

У *Платона* в более определенной форме проявилось познание того раздвоения, которое уже в его время обнаружилось между существующей религией и государственным устройством, с одной стороны, и более глубокими требованиями, предъявляемыми к религии и политическому состоянию осознавшей свою внутреннюю природу свободой, — с другой. *Платону* пришла мысль, что истинная конституция и государственная жизнь должны быть более глубоко основаны на идее, на в-себе-и-для-себя-всеобщих и истинных принципах вечной справедливости. Знать и познать

эти принципы безусловно является назначением и делом *философии*. Эта точка зрения действительно со всей силой высказывается *Платоном* в знаменитом и часто критикованном месте, где он заставляет *Сократа* с большим воодушевлением высказать ту мысль, что *философия* и *государственная власть* должны слиться воедино, что идея должна стать правительницей, если только несчастьем народов когда-либо должен быть положен конец. *Платон* имел при этом определенное представление, что идея, которая в себе, правда, есть свободная, сама себя определяющая мысль, может доходить до сознания только в форме мысли, как некоторое содержание, которое, чтобы быть истинным, надлежит поднять до всеобщности и довести до сознания в абстрактнейшей форме этой всеобщности.

Чтобы с полной определенностью сравнить позицию *Платона* с той точкой зрения, с которой государство рассматривается нами здесь в его отношении к религии, следует вспомнить о тех различиях понятия, которые здесь имеют особенно важное значение. Первое различие состоит в том, что в природных вещах их субстанция — *род* — отлична от их существования, в котором она реальна в качестве *субъекта*; а это субъективное существование рода в свою очередь отлично от того существования, которое род или всеобщее как таковое, в качестве обособленного для себя, получает в обладающем *представлениями* мыслящем существе. Эта дальнейшая индивидуальность — почва для *свободного* существования всеобщей субстанции — есть *самость* мыслящего духа. Внутреннее содержание природных вещей получает форму всеобщности и существенности не через себя; и их индивидуальность сама по себе не есть *форма*, каковой является только субъективное мышление для себя, сообщающее в философии упомянутому всеобщему содержанию существование для себя. Напротив, *содержание человека* есть сам свободный дух, приобретающий существование в своем самосознании. Это абсолютное содержание, этот конкретный в себе дух состоит как раз в том, чтобы иметь самую форму, самое мышление своим содержанием. Высоты мыслящего сознания этого определения достиг *Аристотель* в своем понятии энтелехии мышления, которое у него есть *νοῦς τῆς νοῦσεως* (мышление мышления), поднимаясь здесь над платоновской идеей (*род, субстанциальное*). Но вообще мышление содержит и притом как раз в силу указанного определения его, равно как непосредственное *для-себя-бытие субъективности*, так и всеобщность; и истинная идея конкретного внутри себя духа находит для себя одинаково существенное выражение как в одном из своих определений — субъективном сознании, так и в другом — во всеобщности, оставаясь как в том, так и в другом определении все тем же субстанциальным содержанием. Однако именно к *субъективной* форме относится чувство, созерцание, представление, и является даже необходимым, чтобы со-

знание абсолютной идеи во времени приняло сперва как раз эту форму и чтобы в качестве религии оно в своей непосредственной действительности проявилось раньше, чем в качестве философии. И эта последняя свое первоначальное развитие точно так же получает все на той же основе. Так, греческая философия возникла позднее греческой религии и лишь в том получила свое завершение, что принцип духа, первоначально раскрывающийся в религии, она усвоила и поняла во всей его определенной сущности. Однако греческая философия могла утвердиться лишь в противоположности к своей религии, и единство мысли и субстанциальности идеи могли занять лишь враждебное отношение к порожденному фантазией многобожию, равно как и к веселой и фривольной шутиливости этого рода поэтического творчества. *Форма* в ее бесконечной истине, *субъективность* духа, первоначально обнаружилась лишь как субъективное свободное мышление, которое не было еще тождественно с самой *субстанциальностью*, так что эта последняя не была еще понята как *абсолютный дух*. Таким образом, религию можно было, повидимому, очистить только посредством чистого для-себя-сущего мышления, посредством философии; а той, *имманентной субстанциальной формой*, против которой философия вела борьбу, была упомянутая выше поэтическая фантазия. *Государство*, развивавшееся из религии подобным же образом, но раньше, чем философия, представляет собою ту *односторонность*, в которой его в себе истинная по отношению к религии идея выступает в действительности как *испорченность*. Платон, познав вместе со всеми своими мыслящими современниками испорченность демократии и недостаточность даже самого принципа ее, выдвинул на первый план субстанциальное, но оказался, однако, не в силах придать своей идее государства бесконечную форму субъективности, скрытую еще от его духа. Его государство поэтому само по себе *лишено субъективной свободы* (§ 503, примеч. § 513 и сл.). Ту истину, которая должна быть присуща государству, устроить его и господствовать в нем, Платон постигает поэтому лишь в форме *мыслимой* истины, философии, в связи с чем он и выставил положение: пока философы не будут управлять государствами, или те, кто в настоящее время являются царями и властителями, не будут основательно и всеобъемлюще философствовать, — до тех пор ни государство, ни человеческий род не будут освобождены от бедствий; до тех пор и идея его государственного устройства не получит возможности своего существования, не увидит света солнца. Платону не было дано продвинуться так далеко, чтобы сказать, что до тех пор, пока истинная религия не появится и не получит господства в государствах, до тех пор и истинный принцип государства не найдет себе осуществления в действительности. Но пока этого не случилось, и самый принцип не мог войти в сферу мысли, а мысль не могла постигнуть истинную идею государства, — идею субстанциаль-

ной нравственности, с которой тождественна свобода для-себя-сущего самосознания. Только в принципе духа, знающего свою сущность, абсолютно *в себе* свободного и в деятельности своего освобождения обладающего своей действительностью, — только в принципе такого духа даны налицо абсолютная возможность и необходимость того, чтобы государственная власть, религия и принципы философии совпали воедино, чтобы произошло примирение всей вообще действительности с духом, а государства с религиозной совестью и с философским знанием. Поскольку для себя сущая субъективность абсолютно тождественна с субстанциальной всеобщностью, постольку религия как таковая, а равно и государство как таковое содержат в себе в качестве форм, в которых существует их принцип, абсолютную истину, так что эта последняя, будучи философией, сама существует только в одной из своих форм. Поскольку, однако, религия в своем развитии также развивает содержащиеся в идее различия (§ 566 и сл.), постольку наличное бытие может — и даже должно — найти себе проявление в своей первой непосредственной, т. е. даже односторонней форме, и существование этой формы должно быть испорченным до степени чувственно воспринимаемой внешности и, тем самым, еще далее, до подавления свободы духа и извращенности политической жизни. Но самый принцип все же содержит в себе бесконечную гибкость абсолютной формы, долженствующей преодолеть упомянутую испорченность определений ее отдельных форм и содержания, а также способность осуществлять примирение духа внутри его самого. Так, принцип религиозной и нравственной совести становится, в конце концов, одним и тем же, именно в *протестантской* совести — свободный дух, знающий себя в своей разумности и истине. Государственное устройство и законодательство, как и их проявление в деятельности, своим содержанием имеют принцип и развитие нравственности, каковая нравственность проистекает и единственно только и может проистекать из истины религии, возведенной к своему первоначальному принципу и только в качестве таковой и действительной. Нравственность государства и религиозная одухотворенность государства взаимно являются, таким образом, друг для друга прочными гарантиями.

ТРЕТИЙ ОТДЕЛ

ФИЛОСОФИИ ДУХА

АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ

§ 553

Понятие духа имеет в духе свою *реальность*. То, что эта последняя в тождестве с понятием духа существует как *знание* абсолютной идеи, — есть необходимая сторона того, что свободная *в себе* интеллигенция, в своей действительности, освобождена до своего понятия, чтобы быть достойной его *формой*. Субъективный и объективный дух следует рассматривать как тот путь, на котором получает свое развитие эта сторона *реальности* или существования.

§ 554

Абсолютный дух есть в такой же мере вечно внутри-себя-сущее, как и внутрь себя возвращающееся и возвращенное *тождество*; единая и всеобщая *субстанция* как духовная, перводеление (*Urteil*) *на себя и на знание*, для которого она существует как таковая. *Религию*, — как эта высшая сфера может быть охарактеризована в общих чертах, — можно рассматривать в такой же мере исходящей из субъекта и в нем находящейся, как и исходящей объективно из абсолютного духа, который в качестве духа находится в своей общине (*Gemeinde*).

★ Что как здесь, так и вообще вера не противоположна знанию, что скорее, напротив, вера есть знание и что она представляет собой только особую форму последнего, — на это было указано выше, в § 63, прим. — Что в наши дни так мало знают о боге и так мало останавливаются на его объективной сущности, но тем больше говорят о религии, т. е. о присутствии его в субъективном сознании, и то, что требуют именно религии, а не истины как таковой, — все это содержит в себе по крайней мере то правильное определение, что бог как дух должен быть постигнут как присутствующий в своей религиозной общине.

§ 555

Субъективное сознание абсолютного духа в самом существе своем есть процесс, непосредственное и субстанциальное единство которого есть *вера* в свидетельство духа как *уверенность* в объективной истине. Вера, содержащая в себе одновременно и это непосредственное единство и его же, как отношение упомянутых различных определений, — в *благоговении*, в скрытом или вовне выраженном *культе* перешла в процесс, направленный к снятию противоположности духовного освобождения, к тому, чтобы через этот посредствующий момент *подтвердить* ту первую уверенность и достигнуть ее конкретного определения, именно примирения с действительностью духа.

А.

ИСКУССТВО

§ 556

Форма этого знания в качестве *непосредственной*, — (момент конечности в искусстве), — с одной стороны, распадается на произведение, имеющее характер внешнего, обыденного наличного бытия — на субъект, его порождающий, и на субъект, созерцающий его и перед ним преклоняющийся; с другой стороны, эта форма есть конкретное *созерцание* и представление *в себе* абсолютного духа как *идеала*, — конкретной формы, порожденной субъективным духом, в которой природная непосредственность есть только *знак* идеи, в такой мере просветленной для ее выражения творчески воплощающим духом, что эта форма ни на что другое кроме идеи и не указывает — форма *красоты*.

§ 557

Чувственная внешность в прекрасном, *форма непосредственности* как таковой, есть в то же время *определенность содержания*, и бог наряду со своим духовным определением содержит еще и определение природной стихии или наличного бытия. — Он содержит так называемое *единство* природы и духа, — т. е. единство *непосредственное*, форму созерцания; следовательно, не духовное единство, в котором природное пола-

галось бы только как идеальное, как снятое, и духовное содержание оставалось бы в отношении лишь к самому себе; абсолютный дух не может проявлять себя в такого рода сознании. — Правда, с субъективной стороны религиозная община является нравственной, потому что она знает свою сущность как духовную, и ее самосознание и ее действительность подняты здесь до субстанциальной свободы. Однако, будучи отягощена непосредственностью, свобода субъекта есть только обычай, не имеющий ни бесконечной рефлексии в себя, ни внутреннего характера *совести*; в этом смысле получает свое определение и в дальнейшем развитии благоговение и культ в религии прекрасного искусства.

§ 558

Искусство для творимых им созерцаний нуждается не только в данном ему извне материале, куда относятся также и субъективные образы и представления, но для выражения духовного содержания оно нуждается также и в данных природных формах по тому их значению, которое искусство должно предчувствовать и сознавать (ср. § 411). Из всех форм человеческая является самой высшей и истинной, потому что только в ней дух может иметь свою телесность и тем самым свое наглядное выражение.

★ Этим решается вопрос о принципе *подражания природе* в искусстве, по поводу которого невозможно никакое соглашение с другим столь же абстрактным противоположным принципом, пока природное берется только с его внешней стороны, а не как форма природы, выражающая собою дух, — характерная, полная смысла форма.

§ 559

Абсолютный дух не может быть раскрыт в такого рода единичности оформления; дух прекрасного искусства является поэтому ограниченным народным духом, коего в себе сущая всеобщность в процессе дальнейшего определения ее богатства распадается на неопределенное множество богов. Вместе с существенной ограниченностью содержания красота вообще становится лишь проникновением в созерцание или образ посредством духовного начала, — становится чем-то формальным; так что содержание мысли или представление, равно как и материал, которым мысль пользуется для своего воплощения, может быть весьма разнообразным и даже несущественным, а самое творение между тем все-таки может быть чем-то прекрасным и произведением искусства.

§ 560

Односторонность *непосредственности* в идеале содержит (§ 556) противоположную односторонность, состоящую в том, что идеал есть *нечто созданное* художником. Субъект есть *формальная сторона* деятельности, а *произведение искусства* только в том случае является выражением бога, если в этом выражении не заключается никакого признака субъективной *особенности*, но внутреннее содержание присущего ему духа воспринято во всей чистоте и порождено без примеси этой субъективной особенности и связанной с ней случайности. Но поскольку свобода простирается только на мышление, постольку преисполненная этим присущим ей внутренним содержанием деятельность — *вдохновение* художника — проявляется как некоторая чуждая ему сила, как *несвободный* пафос; *творчество* в самом себе имеет здесь форму *природной* непосредственности, оказывается присущим *гению* как данному *особенному субъекту*, — и в то же время представляет собой работу, связанную с техникой (*mit technischem Verstande*) и внешними механическими приемами. Поэтому и произведение искусства точно так же является делом свободного выбора (*der freien Willkür*), а художник — мастером бога.

§ 561

В упомянутой преисполненности бытия (*Erfülltsein*) *примирение* является, таким образом, началом в том смысле, что оно осуществляется непосредственно в субъективном самосознании, которое, таким образом, внутри себя уверено и радостно, оно лишено глубины и сознания своей противоположности по отношению к в-себе-и-для-себя-сущей сущности. По ту сторону происходящего в таком примирении завершения *красоты* в *классическом* искусстве находится искусство *возвышенного*: *символическое* искусство, где соответствующее идее оформление еще не найдено, и мысль изображается скорее как выходящая за пределы формы и с ней борющаяся, как отрицательное отношение к ней, в которую она в то же время стремится воплотиться. Смысл и содержание свидетельствуют тем самым о том, что бесконечная форма еще не найдена, еще не опознана, еще не сознала себя как свободный дух. Это содержание выступает лишь как абстрактный бог чистого мышления или как стремление к нему, которое неустанно и не находя себе применения проходит через все оформления, не будучи в состоянии достичь своей цели.

§ 562

Другой род несоразмерности идеи и ее оформления состоит в том, что бесконечная форма, субъективность, не представляет собой, как в упомянутой крайности, только поверхностной лич-

ности, а представляет собой самое внутреннее и бог познается не только как ищущий своего оформления и как находящий свое удовлетворение во внешней форме, но как такой, который находит себя лишь внутри себя, и тем самым в духовном дает себе свое адекватное оформление. Вот почему искусство — *романтическое* — отказывается показать бога как такового во внешнем облике и через посредство красоты; оно изображает его снисходящим до явления; божественное изображается как внутреннее существо во внешности, само себя от этой последней освобождающее, почему внешность и может выступать здесь как нечто случайное по отношению к ее значению.

★ Задача философии религии — познание логической необходимости в процессе прогрессивно развивающихся определений того существа, которое познается как абсолютное, прежде всего определений, которым соответствует та или иная сторона культа; далее, познание мирского самосознания, сознание того, что является в человеке его высшим назначением, словом, познание того, что природа нравственности народа, принцип его права, его действительной свободы и его государственного устройства, как и его искусства и науки, — все это соответствует тому принципу, который составляет субстанцию религии. Понимание того, что все эти моменты действительности народа составляют одну систематическую целокупность и что все они созданы и сотворены единым духом, лежит в основе того, что история религий совпадает со всемирной историей.

По поводу тесной связи искусства с религиями следует сделать само собой напрашивающееся замечание, что *изящное* искусство может быть принадлежностью только тех религий, принципом которых является *конкретная*, внутри себя ставшая свободной, но еще не абсолютная *духовность*. В тех религиях, в которых идея еще не открылась в своей свободной определенности и еще не познана как таковая, потребность в искусстве все еще заявляет о своих правах, чтобы в созерцании и фантазии довести до сознания представление о *сущности*. Больше того, искусство есть даже единственный орган, посредством которого абстрактное, неясное внутри себя, из природных и духовных элементов беспорядочно сплетенное содержание может стремиться подняться до сознания. Но это искусство включает в себе и некоторые недостатки; и именно потому, что оно имеет столь ущербное содержание, неудовлетворительна и его форма; ибо это содержание потому и неудовлетворительно, что оно не содержит формы имманентно в себе самом. Изображение носит на себе черты чего-то безвкусного и неодоухотворенного, потому что и само внутреннее существо еще отмечено здесь отсутствием духовности и потому не обладает мощью свободно пронизывать внешнее, придавая ему значение и оформленность. *Изящное* искусство, напротив, обусловливается самосознанием свободного духа и тем самым сознанием несамос-

стоятельности чувственного и вообще всего только природного по сравнению с духом; оно делает все чувственное исключительно выражением духа; внутренняя форма есть здесь то, что только само себя и выражает: — В связи с этим находится дальнейшее, более высокое соображение о том, что выступление искусства на сцену истории знаменует собою гибель религии, еще прикованной к чувственной внешности. Поскольку искусство придает, повидимому, религии ее высшее просветление, выражение и блеск, постольку оно тем самым уже возвысило ее над ее ограниченностью. Гений художника и зрителей с их собственным смыслом и ощущением сливается с той возвышенной божественностью, выражение которой достигается в произведении искусства, находит в нем удовлетворение и освобождение; созерцание и сознание свободного духа обеспечено и достигнуто. Изыщное искусство выполнило со своей стороны то же, что и философия — очищение духа от состояния несвободы. Та религия, в которой и благодаря которой только и возникает потребность в изящном искусстве, имеет своим принципом некоторое чуждое всякой мысли чувственное потустороннее; *благоговейно* почитаемые изображения суть безобразные идола, получающие значение чудодейственных талисманов, имеющих силу в отношении потусторонней, лишенной всякой духовности объективности; кости мертвых несут ту же, если даже не лучшую службу, чем такие изображения. Изыщное искусство есть, однако, лишь некоторая ступень освобождения, а еще не само это высшее освобождение. — Истинная объективность, заключающаяся лишь в стихии *мысли*, — стихии, в которой чистый дух только и существует для духа, представляя собой освобождение и предмет благоговения, отсутствует также в чувственно-прекрасном содержании произведения искусства и в еще большей мере в упомянутой внешней безобразной чувственности.

§ 563

Будущее изящного искусства (как и присущей ему религии) заключено в истинной религии. Ограниченное внутреннее содержание идеи, взятое в-себе-и-для-себя, переходит во всеобщность, тождественную с бесконечной формой, — в созерцание, в непосредственное, связанное с чувственностью знание, опосредствующее себя внутри себя, в наличное бытие, которое само есть знание, — в *откровение*, так что принципом содержания идеи является определение свободной интеллигенции, и содержание это в качестве абсолютного *духа* существует для *духа*.

В.

РЕЛИГИЯ ОТКРОВЕНИЯ

§ 564

В понятии истинной религии, т. е. той, содержанием которой является абсолютный дух, существенным образом заложено то, что она есть религия *откровения*, и притом такая, в которой источником откровения является *бог*. Ибо поскольку знание, — т. е. принцип, вследствие которого субстанция является *духом*, — в качестве бесконечной для-себя-сущей формы есть начало *самоопределения*, постольку оно безусловно есть *самообнаружение*. Дух только постольку есть дух, поскольку он есть *для духа*; и в абсолютной религии именно абсолютный дух обнаруживает уже не свои абстрактные моменты, но самого себя.

★ Представлению древних о Немезиде, согласно которому божественное начало и его деятельность в мире постигались еще абстрактным рассудком лишь как *уравняющая* сила, разрушающая возвышенное и великое, *Платон* и *Аристотель* противопоставили мысль, что бог не *завистлив*. Мысль эту можно с одинаковым успехом противопоставить также и утверждениям последнего времени, будто человек не может познать бога; эти уверения (ибо чего-либо большего эти утверждения собой не представляют) особенно непоследовательны, когда они выставляются в пределах религии, которая со всей определенностью называет себя *богооткровенной*. Согласно таким уверениям, это скорее была бы такая религия, в которой о боге *ничего не дано в откровении*, в которой он ни в каком откровении себя не раскрыл, и те, кто к ней принадлежат, были бы «язычниками», «ничего не знающими о боге». Вообще, если слову бог придавать в религии серьезное значение, то и определение ее можно и должно начинать с него, как с содержания и принципа религии, и если ему отказать в самооткровении, тогда и его содержание сведется всего лишь к тому, что ему будет приписана *зависть*. А слово *дух*, если оно должно иметь какой-либо смысл, тем более содержит в себе моменты самооткровения.

Если принять в соображение трудность познания бога как духа, не позволяющую нам удовлетвориться простыми представлениями веры, но заставляющую нас перейти к мышлению — сперва к рефлектирующему рассудку, а затем и к понимающему мышлению, то почти не придется удивляться тому, что столь многие — в особенности теологи, обязанные преимущественно заниматься этими идеями, — впали в искушение легко покончить со всеми относящимися сюда трудностями и, таким образом, охотно приняли то, что им предлагалось в целях такого облегчения;

самым же легким является указанный выше результат — что человек ничего не может знать о боге. Чтобы правильно постигнуть и определить в мысли, что представляет собой бог как дух, — для этого требуется основательная спекуляция. Сюда прежде всего относятся положения: бог есть бог лишь постольку, поскольку он знает самого себя; его знание самого себя есть, далее, его самосознание в человеке, а знание человека о боге развивается, далее, до знания себя человеком в боге. — См. основательное разъяснение этих положений в сочинении, откуда они взяты: *Афоризмы о знании и незнании и т. д.* К. Ф. Г[еше]ля, Берлин 1829.

§ 565

Абсолютный дух, поскольку в нем снята непосредственность и чувственность формы и знания, есть по содержанию в-себе-и-для-себя сущий дух природы и духа, по форме же он есть прежде всего субъективное знание *представления*. Это последнее, с одной стороны, сообщает моментам его содержания самостоятельность и делает их взаимными предпосылками друг друга, а также *следующими друг за другом* явлениями и некоторой связью *протекания* их соответственно *конечным определениям рефлексии*; с другой стороны, такая форма конечного способа представления снимается в вере в единый дух и в благоговении культа.

§ 566

В этом разделении *форма* отделяется от *содержания*, и в первой различные моменты понятия отделяются друг от друга как *особые сферы* или элементы, в каждом из которых раскрывается абсолютное содержание; а) в качестве вечного содержания, в своем обнаружении остающегося при самом себе; б) в качестве различения вечной сущности от обнаружения, становящегося в силу этого различения миром явлений, в который вступает содержание; γ) в качестве бесконечного возвращения и примирения мира с вечной сущностью, возвращения ее из явления в единство ее полноты.

§ 567

а) В моменте *всеобщности*, — сфере чистой мысли или в абстрактной стихии *сущности*, — абсолютный дух является, следовательно, тем, что первоначально есть нечто *предположенное*, однако не остающееся замкнутым, но в качестве *субстанциальной мощи* в рефлексивном определении причинности являющееся *творцом* неба и земли. В этой вечной сфере он порождает, однако,

лишь *самого себя* в качестве своего сына и с этим различным от него существом остается в такой же мере в изначальном тождестве, в какой это определение — быть в чем-то различным от всеобщей сущности — вечно себя снимает, и в силу этого опосредствующего момента самого себя снимающего опосредствования представляет собой первую субстанцию, в существе своем как *конкретную единичность* и субъективность — *дух*.

§ 568

β) Но в моменте *особенности* суждения это конкретное вечное существо есть то, что *заранее предположено*, и его движение есть порождение *явления*, распадение вечного момента опосредствования, единого сына, на самостоятельную противоположность, с одной стороны, — неба и земли, стихийной и конкретной природы, с другой стороны, — духа, как находящегося с ней в известном *отношении*, следовательно, как *конечного* духа, который, в качестве крайности сущей внутри себя отрицательности, приобретает самостоятельное существование в качестве зла. Он является такой крайностью вследствие своего отношения к противостоящей ему природе, а тем самым к своей собственной природности, в сфере которой он, в качестве мыслящего, направлен в то же время на вечное, хотя и остается только во внешнем отношении к нему.

§ 569

γ) В моменте *единичности* как таковой, — именно в моменте субъективности и даже самого понятия, поскольку оно рассматривается в смысле возвращающейся к своему *тождественному основанию* противоположности всеобщности и особенности, — раскрывается: 1) в качестве *предпосылки всеобщая* субстанция, воплотившаяся, исходя из своей абстракции, в *единичное* самосознание, каковое самосознание как *непосредственно тождественное* с сущностью переносит упомянутого сына вечной сферы в область временного, снимая в нем зло, как оно есть *в себе*. Далее, однако, это непосредственное и тем самым чувственное существование абсолютно конкретного полагает себя в суждение и отмирает в страдании *отрицательности*, в которой оно в качестве бесконечной субъективности становится тождественным с самим собой и тем самым в качестве *абсолютного возврата* из отрицательности и всеобщего единства всеобщей и единичной сущности превратилось в нечто существующее *для себя* — в идею вечного, но *живого* и в мире непосредственно присутствующего духа.

§ 570

2) Эта объективная целокупность есть в-себе-сущая *пред-посылка* для *конечной* непосредственности единичного субъекта. По отношению к последнему эта целокупность сначала есть поэтому *иное* и *данное в созерцании*, но при этом созерцается *в-себе-сущая* истина; в силу такого свидетельства духа в этом ином, оно, вследствие своей непосредственной природы, определяет себя сначала как нечто ничтожное и злое. Далее, по образцу своей истины, посредством веры в единство всеобщей и единичной сущности, осуществленное в нем *в себе*, это иное является также движением, в котором оно стремится к отчуждению от своей непосредственной природной определенности и от своей собственной воли и к слиянию в страдании отрицательности с тем образцом и его *в-себе-бытием* и, таким образом, к познанию себя в единстве с первым существом. Таким образом 3) через это опосредствование первосущество проявляет себя как имманентное самосознанию и представляет собой действительную наличность в-себе-и-для-себя-сущего духа как всеобщего.

§ 571

Эти три умозаключения, составляющие одно умозаключение абсолютного опосредствования духа с самим собой, являются его откровением, раскрывающим его жизнь в круговороте конкретных образов представления. Из расхождения между собою, а также из временного и внешнего следования друг за другом образов развитие опосредствования концентрируется в своем результате, в смыкании духа с самим собой не только до стадии простоты веры и благоговения чувств, но и до высоты *мышления*, в имманентной простоте которого разворачивание равным образом находит свое распространение, но уже опознанное как нерасторжимая связь всеобщего, простого и вечного духа *внутри* себя самого. В этой форме истины истина является предметом *философии*.

★ Если полученный результат, *для-себя-сущий* дух, в котором сняло само себя всякое опосредствование, берется только в *формальном*, бессодержательном смысле, так что дух не опознается одновременно и как *в-себе-сущий* и как объективно саморазвивающийся, то упомянутая выше бесконечная субъективность является лишь формальным самосознанием, знающим себя внутри себя в качестве абсолютного — *иронией*. Ирония умеет сделать ничтожным и *суетным* всякое объективное внутреннее содержание и, тем самым, сама оказывается бессодержательностью и суетностью, которая сама из себя придает себе для своего же определения случайное и произвольно взятое содержание, причем в то же время она господствует над ним, не связана им и,

заверяя, будто она стоит на высшей ступени религии и философии, на самом деле впадает в пустой произвол. И лишь постольку чистая бесконечная форма, при-себе-сущее самообнаружение, сбрасывает односторонность субъективного, в которой она представляет собой суетность мышления, — лишь постольку она есть свободное мышление, которое имеет свое бесконечное определение в то же время в качестве абсолютного, в-себе-и-для-себя-сущего содержания, владея им как объектом, в коем оно в такой же мере остается свободным. В этом смысле мышление само есть только формальный момент абсолютного содержания.

С.

ФИЛОСОФИЯ

§ 572

Эта наука постольку представляет собою единство искусства и религии, постольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанциального содержания на множество самостоятельных оформлений, становится в *целостности* религией. В религии в представлении разворачивается расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные оформления не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное *созерцание* и, наконец, возвышаются до *мышления*, обладающего *самосознанием*. Это знание есть тем самым познание посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное.

§ 573

Соответственно этому философия определяется как познание необходимости *содержания* абсолютного представления, а также необходимости обеих его *форм*, — *с одной стороны*, непосредственного созерцания и его *поэзии*, как равным образом и объективного и внешнего *откровения*, которое *предполагается* представлением, — *а с другой стороны*, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне и отождествления *веры* с предположением. Это познание является, таким образом, *признанием* этого содержания и его формы и *осво-*

бождением от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познание упомянутой в себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно, в заключении, постигает свое собственное понятие, т. е. *оглядывается* назад только на свое же знание.

★ Здесь казалось бы уместным рассмотреть в специальном исследовании *отношение философии к религии*. Единственное, что здесь представляется важным, это отличие форм спекулятивного мышления от форм представления и рефлектирующего рассудка. Но весь ход развития философии и особенно логики дал нам возможность не только познать это различие, но и его обсудить или, точнее говоря, развить и заставить природу этого различия раскрываться по ступеням этих именно категорий. Только на основе этого познания форм можно приобрести подлинное убеждение, о котором идет здесь речь, — а именно, что содержание философии и религии одно и то же, если не касаться того дальнейшего содержания внешней природы и конечного духа, которое не входит уже в сферу религии. Религия, однако, есть истина *для всех людей*, вера, покоящаяся на *свидетельстве духа*, который в качестве творческого начала является в человеке его духом. Это свидетельство, в себе субстанциальное, облекается, поскольку оно побуждается к самораскрытию, прежде всего в ту форму образования, которая вообще является формой его мирского сознания и рассудка; вследствие этого истина впадает в определения и отношения конечности вообще. Это не мешает тому, чтобы дух свое содержание, которое в качестве религиозного, по существу, спекулятивно, прочно удерживал бы, даже при употреблении чувственных представлений и конечных категорий мышления, как нечто им противоположное, применил бы к ним насилие и был бы по отношению к ним *непоследовательным*. Вследствие этой непоследовательности он исправляет их недостаточность; для рассудка поэтому нет ничего легче, чем показать противоречия в выражении предмета веры и таким образом подготовить триумф для своего принципа, т. е. для формального *тождества*. Если дух уступает этой конечной рефлексии, назвавшей себя разумом и философией (— рационализм), то он делает религиозное содержание конечным и фактически его уничтожает. Религия имеет тогда полное право оградить себя от такого разума и такой философии и объявить себя им враждебной. Другое дело, однако, если она восстает против понимающего разума и против философии вообще и в особенности против такой, содержание которой спекулятивно и тем самым религиозно. Такое противопоставление основывается на недооценке природы указанного различия и ценности духовных форм вообще, в особен-

ности же форм мышления, а еще более на недостатке проникновения в различие содержания от упомянутых форм, которое и в тех и в других может быть одним и тем же. Как раз соображения о форме были тем основанием, в силу которого философии делались со стороны религии упреки и выдвигались обвинения, и, наоборот, за свое спекулятивное содержание она подвергалась тому же самому со стороны так называемой философии, равно как и со стороны бессодержательной набожности; для первой философия имела в себе *слишком мало* бога, для второй — *слишком много*.

Обвинение в *атеизме*, которое прежде так часто предъявлялось философии, — именно, что она *слишком мало* содержит бога, стало редким, но тем распространеннее стало обвинение ее в пантеизме, — именно, что она содержит в себе *слишком много* бога; и это до такой степени, что это утверждение получает уже значение не столько обвинения, сколько чего-то доказанного или даже не требующего никакого доказательства, — значение *голого факта*. В особенности набожность, считающая, что от нее при ее благочестивом превосходстве вообще не требуется никакого доказательства, в полном согласии с пустой рассудочной философией (которой она себя так резко противопоставляет, хотя в действительности полностью покоится на этой степени образования) полагается на простое заверение, как бы на простое упоминание уже известного факта, что философия представляет собой учение о всеедином, или пантеизм. Нужно сказать, что набожности и теологии приносило больше чести то, что они обвиняли какую-нибудь философскую систему, например спинозизм, в атеизме, чем в пантеизме, хотя обвинение в атеизме на первый взгляд и выглядит жестче и недоброжелательнее (ср. § 71, прим.). Обвинение в атеизме все же предполагает определенное представление о боге, *полном содержании*, и возникает вследствие того, что представление не находит в философских понятиях тех своеобразных форм, с которыми оно связано. Правда, именно философия может в категориях религиозного способа представления опознать свои собственные формы, равно как свое собственное содержание в религиозном содержании, отдав должное этому последнему, но обратное не может, однако, иметь места, так как религиозный способ представления не применяет к самому себе критики мысли и не понимает самого себя, являясь поэтому в своей непосредственности исключаящим все другое. Обвинение философии в пантеизме вместо атеизма свойственно преимущественно образованию нового времени, новой набожности и новой теологии, для которых философия содержит в себе *слишком много* бога, так много, что, по их заверению, бог согласно философии есть все и все должно быть богом. Ибо эта новая теология, низводящая религию до субъективного чувства и отрицающая познание природы бога, тем самым ничего другого за собой не сохраняет, как только

бога *вообще* без всяких объективных определений. Не обладая подлинным интересом к конкретному, наполненному содержанием понятию бога, она рассматривает это понятие лишь с точки зрения интереса, который *другие* люди когда-то к нему имели, и потому все то, что относится к учению о конкретной природе бога, она рассматривает лишь как нечто *историческое*. Неопределенного бога можно найти во всех религиях; всякий род благочестия (§ 72), — почитание индийцами обезьян, коров и т. д. или далай-ламы, египтянами быков и т. п. — всегда представляет собой почитание некоторого предмета, даже во всех своих абсурдных определениях все же содержащего абстрактный признак рода, *бога вообще*. Если для вышеупомянутого воззрения такого бога достаточно, чтобы найти бога во всем, что называется религией, то это воззрение, разумеется, должно найти признание такого бога также и в философии и уже не может более обвинять последнюю в атеизме. Смягчение упрека в атеизме упреком в пантеизме основывается поэтому лишь на той поверхностности представления, до которой это смягчение ослабило и опустошило бога. Поскольку, далее, это представление цепляется за свою абстрактную всеобщность, *вне* которой находится всякая определенность, постольку определенность оказывается лишь чем-то чуждым всякому божественному началу, мирским существованием вещей, пребывающих вследствие этого в *твердой нерушимой субстанциальности*. При такой предпосылке приходится и при *в-себе-и-для-себя-сущей всеобщности*, которая в философии утверждается относительно бога и в которой бытие внешних вещей не имеет никакой истины, оставаться как прежде, так и теперь при утверждении, что *вещи в мире все же сохраняют свое бытие* и что именно они-то и представляют собой то, что составляет определенность божественной всеобщности. Таким-то образом они и превращают только что упомянутую всеобщность в такую, которую называют *пантеистической*, — и согласно ей *всё*, т. е. все эмпирические вещи без различия, как признаваемые за более ценные, так и обычные, *существуют*, обладают субстанциальностью, и притом так, что это бытие вещей мира и есть бог. — Только полное отсутствие мысли и проистекающая отсюда фальсификация понятий порождает представление о пантеизме и заверение в его истинности.

Но если те, кто какую-либо философию выдает за пантеизм, не способны или не хотят этого понять, — ибо как раз понимания понятия они не хотят, — то им следовало бы прежде всего констатировать как *факт* то, что *какой-либо философ или какой-либо человек* может действительно приписать *всем* вещам *в-себе-и-для-себя-сущую* реальность, субстанциальность и рассматривать ее в качестве бога, словом, что и какому-либо другому человеку может придти на ум такое представление, а не только им одним. Этот факт я разъясню здесь путем некоторого экзотерического рассмотрения, чего нельзя сделать иначе, как

только приведя самые факты. Если мы хотим взять так называемый пантеизм в его поэтической, возвышеннейшей или, если угодно, в его самой резкой форме, то для этого следует, как известно, обратиться к *восточным* поэтам, и самые пространные изложения его можно найти в *религиозных книгах индуизма*. Из всего богатства, открывающегося здесь перед нами, я выберу несколько наиболее красноречивых мест, заимствуя их из наиболее подлинной в наших глазах *Бхагавад-Гиты* и из всех до утомления подробно развитых там и повторенных тирад. В десятой лекции (у Шлегеля стр. 162) *Кришна* говорит о себе:

«Я — дыхание, живущее в теле живых существ; я — начало, середина живого, и в то же время его конец. — Среди светил я — сияющее солнце, среди ночных светил — луна. Среди священных книг я — книга гимнов, я — из чувств чувство, я — ум живых существ и т. д. Среди Рудров я — Шива, я — Меру среди вершин гор, среди гор я — Гималаи и т. д., среди животных — лев и т. д., среди букв я — буква А, среди времен года я — весна и т. д. Я — семя всех вещей, нет ни одной вещи, которая была бы без меня и т. д.»

Даже в этих имеющих совершенно чувственный характер красочных описаниях *Кришна* выдает себя (и не следует думать, что помимо *Кришны* здесь есть еще какой-либо бог или какое-либо особое божество; как он выше сказал, что он есть Шива и он же есть Индра, так точно ниже (11-я лекция, стр. 15) сказано, что и Брами также находится в нем) только за *превосходнейшее* из всего существующего, а не за *все*; повсюду проведено различие между внешними вещами, не обладающими сущностной природой и одной среди них *существенной*, которая и является им. И если в начале приведенного места сказано, что он есть начало, середина и конец живого, то эта целокупность все же отлична от самих живых существ как единичных существований. Поэтому даже и это пространное описание, отводящее божеству в его существовании столь большое место, все еще нельзя назвать *пантеизмом*, — скорее следовало бы сказать, что бесконечно разнообразный эмпирический мир, *все* существующее сведено к ограниченному множеству существенных предметов (*wesentliche Existenzen*), к *политеизму*. Однако уже из сказанного ясно, что даже и эти субстанциальности внешним образом существующих вещей не обладают такой самостоятельностью, чтобы их можно было назвать божествами; даже Шива и Индра и т. д. растворяются в единстве *Кришны*.

Это сведение с еще большей определенностью выступает в следующем описании (7-я лекция, стр. 7 и сл.); *Кришна* говорит: Я — *первоисточник* всего мира и его *распад*. Превосходнее меня нет ничего. На мне держится вся вселенная, как на нити ряд жемчужин. Я — вкус в водах, блеск солнца и луны, мистическое имя во всех священных книгах и т. д., жизнь во всем живом и т. д.,

ум разумных существ, сила сильных и т. д. Он прибавляет далее, что посредством *Майи* (по Шлегелю: Магии), которая также не есть что-либо самостоятельное, но принадлежит только ему же, — посредством своеобразных качеств — мир вводится в заблуждение, не познает его, Кришну *высшего и неизменного*, что трудно проникнуть сквозь эту Майю; но что те, кто приобщился к нему, преодолели ее, и т. д. Это представление сводится затем к простому выражению. «В конце многих возрождений, — говорит Кришна, — тот, кто одарен наукой, обращается ко мне: Васудева (т. е. Кришна) есть *всё*; не легко найти человека, который обладал бы этим убеждением, человека столь возвышенного образа мыслей. Другие обращаются к другим богам; я награждаю их соответственно их вере; но награда таких малопонимающих людей ограничена. Глупцы считают меня *видимым* — меня *невидимого, непреходящего* и т. д.». Это *всё* (All), каковым объявляет себя Кришна, в такой же малой мере, как элеатское *единое* и Спинозовская *субстанция*, является *всей совокупностью вещей* (Alles). Скорее вся совокупность вещей, это бесконечно многое, чувственное множество конечного определено во всех этих представлениях, как *акцидентальное*, которое не существует в-себе-и-для-себя, но свою истину имеет в субстанции, в том едином, которое в отличие от упомянутого акцидентального одно только и представляет собою божественное начало и бога. Но и помимо этого индуизм развивается в направлении представления о *Браме*, о чистом единстве мысли внутри себя самой, в котором исчезает вся эмпирическая совокупность вещей мира, как и те первые субстанциальности, которые называются богами. *Кольбрук* и многие другие определяли поэтому суть индуизма как *монотеизм*. Что это определение не является неправильным, следует из того немногого, что сказано выше. Но это единство бога, и притом духовного бога, в такой малой мере конкретно внутри себя, до такой степени, как бы сказать, бессильно, что индуизм представляет собой чудовищную путаницу и одинаково способен быть и самым беспорядочным политеизмом. И тем не менее идолопоклонство убогого индийца, почитающего обезьяну или еще что-либо подобное, все же не есть еще то убогое представление пантеизма, по которому *вся совокупность вещей* (Alles) есть бог и бог есть *вся совокупность вещей*. Впрочем монотеистический индуизм сам является примером, как мало еще значит простой монотеизм, если идея бога не *определена* глубоко в ней самой. Ибо упомянутое единство, поскольку оно внутри себя абстрактно и тем самым пусто, уже само собой ведет к тому, чтобы иметь конкретное вообще *вне* себя в качестве самостоятельного бытия — в виде ли множества богов или эмпирических единичных существ, входящих в состав мира. И можно было бы даже совершенно последовательно назвать такой пантеизм, вследствие поверхностности его представлений, также и монотеизмом. Ибо, если бог, согласно представлению этого пантеизма, тожде-

ственен с миром, то, поскольку существует только один мир, в этом пантеизме существовал бы также только один бог. Пустое численное единство должно быть в качестве предиката высказано о мире. Но это абстрактное определение не представляет в дальнейшем никакого особенного интереса, — скорее это численное единство обладает как раз такой природой, чтобы по своему *содержанию* быть бесконечным множеством и многообразием конечных вещей. Но как раз именно упомянутая иллюзия пустого единства и есть то, что только делает возможным и влечет за собой дурное представление о пантеизме. Лишь витающее в совершенно неопределенных фантазиях представление о мире, как об *единой вещи, обо всем*, можно было, пожалуй, рассматривать как соединение с богом: только отсюда стало возможным утверждать, будто бы бог есть мир. Ибо, если бы мир, как он есть, действительно был принят за все, за бесконечное множество эмпирических существований, то тогда, конечно, не считали бы даже возможным пантеизм, содержание которого состоит в том, что все есть бог.

Если хотят, чтобы еще раз вернуться к фактической стороне дела, рассматривать сознание Единого не с точки зрения расчленения его в индуизме, с одной стороны, на чуждое всякой определенности единство абстрактного мышления, а, с другой, на утомительное, даже становящееся скучным усмотрение его в частностях бытия, но созерцать его в его прекраснейшей чистоте и возвышенности, то тогда нужно обратиться к магометанам. Если, например, у превосходного *Джелаледдина Руми* на первый план особенно выдвигается единство души с Единым и это единство характеризуется как любовь, то это духовное единство представляет собой *возвышение* над конечным и обыденным, просветление природного и духовного, в котором именно внешняя, преходящая сторона непосредственно природного существования, равно как и эмпирического, в житейском смысле духовного, выделяется и поглощается *.

* Чтобы дать более ясное представление о его поэзии, я не могу удержаться, чтобы не привести несколько отрывков, которые с удивительным искусством были переведены г. *Рюккертом*. Вот они:

III. Ввысь устремил я взор и в каждой сфере лишь единое увидел.
Вниз посмотрел и в пене волн морских лишь единое увидел.

Взглядом проникнул в сердце я, то было море, бездонная
космическая сфера,
Наполненная мириадами снов и в каждом сне я увидел единое.

Воздух, огонь, земля и вода — все в одно слилось,
Разбить не смея единство одного.

(См. *прод.* на стр. 360—361).

Я воздерживаюсь от того, чтобы умножать примеры религиозных и поэтических представлений, которые обыкновенно называют пантеистическими. Относительно философий, которым было

Сердце всего живущего между землей и небом,
Хвалу тебе воздав, единства одного не смеет миновать.

V. И хотя солнце есть лишь отблеск твоего сиянья,
Мой свет и твой в основе лишь одно.

И если небо лишь у ног твоих кружащаяся пыль,
То наши существа всегда одно и то же.

Небо станет пылью и пыль превратится в небо,
Твоя же сущность и моя навеки в едином слиты.

Как проникают в узкую темницу сердца
К нам нисходящие с небес слова о жизни?

Как укрывается луч солнца в скорлупке хрупкой камней
Чтобы снова ярче и сильнее из нее блеснуть потом? драгоценных?

Как может земля, впитавшая болотистую тину,
Расцвести вдруг садом пышных роз?

И немая раковина, выпившая водяную каплю,
Как превратилась в жемчужину, где отражается вся радость солнца?

О сердце! Струишься ли ты потоком или от жара тлеешь,
Поток и жар в основе есть вода, была бы лишь она *твоей* и *чистой*.

IX. Тебе скажу я, как человек впервые создан был из глины:
Когда в ту глину бог вдохнул дыхание *любви*.

Тебе скажу я, почему небесный свод вращается все время,
Это престол господень наполняет его извечным отражением своей
любви.

Тебе скажу я, почему все время дуют утренние ветры:
Чтобы всегда свежо колыхать розовые сады *любви*.

Тебе скажу я, почему и ночь себя укутывает вечно покрывалом:
Чтоб мир облечь в святой шатер *любви*.

Могу тебе я объяснить загадку каждую творенья:
Ибо для всех загадок разгадка есть *любовь*.

дано именно это название, например элеатской или спинозовской, уже раньше (§ 50, прим.) было замечено, что они так мало отождествляют бога с миром и делают бога конечным, что в этих философиях *совокупность всех вещей* (Alles) скорее вовсе не обладает никакой истинностью и их правильнее было бы назвать *монотеистическими*, а в отношении представления о мире — *акосмическими*. Всего точнее их можно определить как системы, которые абсолютное понимают только как *субстанцию*. О восточных, в особенности о магометанских, способах представления можно скорее сказать, что абсолютное выступает у них как *безусловно всеобщий род*, притом присущий видам и отдельным существам, но так, что у этих последних не остается уже никакой действительной реальности. Недостаток всех этих способов представления и систем состоит в том, что они не доходят до определения субстанции как *субъекта* и как *духа*.

Все эти способы представления и системы исходят из одной, всем философиям, как и всем религиям, общей потребности создать представление о боге и затем об его *отношении* к миру. В философии достигается ближайшее познание того, что из определения природы бога определяется и его отношение к миру.

XV. Хотя все скорби жизни прекращает смерть,
Жизнь от нее всегда бежит в смятении.
Так в страхе пред любовью бьется сердце,
Как будто чует смерти приближенье.

Ведь при светлом пробуждении любви
Мрачный деспот «Я» бежит бессильно прочь.
Его назад гони ты в прожитую ночь
И радостно дыши сиянием зари.

Кто сможет распознать в этой поэзии, высоко парящей над всем внешним и чувственным, то прозаическое представление, которое создается так называемым пантеизмом и которое низводит все божественное к внешнему и чувственному? Подробные сообщения, которые в своем сочинении *«Антология восточной мистики»* делает нам господин Толук о стихах Джелаледдина и других поэтов, даются как раз с той точки зрения, о которой здесь идет речь. Во введении господин Толук дает доказательство того, как глубоко его дух овладел мистикой; и там же он определяет точнее и характер восточной мистики, а равно и западной и христианской в их противоположности к восточной. При всем своем различии они имеют общее определение — быть мистикой. Сочетание мистики с так называемым пантеизмом, говорит он на стр. 33, заключает в себе внутреннюю жизненность души и духа, которая по существу и состоит в уничтожении того внешнего *всего*, которое обычно приписывается пантеизму. В остальном господин Толук придерживается обычного смутного представления о пантеизме. Более основательное исследование этого представления не вызывало собственно какого-либо интереса при эмоциональной точке зрения нашего автора. Совершенно очевидно, однако, что сам он находится в состоянии поразительного увлечения такой мистикой, которая по обычному представлению должна быть названа совершенно пантеистической. Там, однако, где он сам пускается в философствование (стр. 12 и сл.), он не выходит за пределы обычной точки зрения рассудочной метафизики и ее некритических категорий.

Рефлектирующий рассудок начинает с того, что отвергает способы представления и системы, которые, основываясь на чувстве, фантазии и спекуляции, выражают связь бога с миром и, — чтобы иметь бога только в вере или сознании, — отделяют его как сущность от явления, как бесконечное от конечного. Вслед за этим разделением выдвигается, однако, также уверенность в *отношении* явления к сущности, конечного к бесконечному и т. д., а вместе с тем и вызываемый размышлением вопрос о природе этого отношения. И именно в форме рефлексии об этом отношении заключается вся трудность дела. Это отношение и есть как раз то, что теми, кто ничего не хочет знать о природе бога, обозначается как *непостижимое*. В заключительной главе философии нсуместно, как и вообще в экзотерическом рассмотрении, даже говорить о том, что называется *пониманием*. Так как, однако, в связи с концепцией этого отношения находится концепция вообще науки и все обвинения против нее, то уместно будет напомнить еще о том, что поскольку философия, конечно, всегда имеет дело с *единством*, хотя и не с абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютом, но с *конкретным* единством (с понятием) и на всем своем протяжении только им и занята, — то каждая ступень в ее продвижении вперед есть *своеобразное определение* этого конкретного *единства* и наиболее глубокое и последнее из определений *единства* есть определение абсолютного духа. Поэтому от тех, кто судит о философии и хочет высказаться о ней, следовало бы требовать, чтобы они обращали особое внимание на эти *определения единства*, старались бы познать их и по меньшей мере знали бы, что их *великое множество* и что между ними существует большое различие. Но в действительности они обнаруживают так мало знания и еще меньше стремления его приобрести, что как только услышат о *единстве*, — а *отношение* одновременно содержит в себе и *единство*, — остаются при совершенно абстрактном *неопределенном единстве* и отвлекаются от того, в чем единственно весь интерес и заключается, а именно от самого способа определенности этого *единства*. Таким образом, о философии они ничего другого не умеют сказать, как только то, что сухое тождество является ее принципом и результатом и что она есть система тождества. Придерживаясь этой чуждой природе понятия мысли о тождестве, они оказываются ничего не смыслящими как раз именно в конкретном единстве, в понятии и содержании философии, но усваивают себе скорее нечто ей противоположное. Они поступают в этой области так же, как физики в области физики. Последние тоже хорошо знают, что имеют перед собой многообразные чувственные свойства и вещества, — или обычно даже *только* вещества (ибо свойства равным образом превращаются у них в вещества), — и что эти вещества находятся в некотором *отношении* друг к другу. Но вопрос и заключается в том, какого рода это отношение, и своеобразие и все различие

всех естественных, неорганических и живых вещей покоится исключительно на *различной определенности этого единства*. Вместо того, однако, чтобы познать это единство в его различных определенностях, обычная физика (включая сюда и химию) схватывает только одну, самую внешнюю и самую дурную из этих определенностей, именно *сложение из частей* (*Zusammensetzung*), ее только и применяет ко всему ряду природных образований и тем самым лишает себя возможности понять какое-либо из этих образований. — Упомянутый выше бессодержательный пантеизм непосредственно вытекает, таким образом, из подобного же тождества. Те, кто это свое собственное измышление использует для осуждения философии, рассматривая *отношения* бога к миру, приходят к тому убеждению, что в этой категории *отношения* один, но только *один момент*, и именно момент неопределенности, составляет *тождество*. На этой-то половинчатости усвоения они затем и останавливаются и выступают с фактически ложным заверением, будто философия утверждает тождество бога и мира, и, поскольку для них одновременно и то и другое, — мир как и бог, — обладает прочной субстанциальностью, они доходят до утверждения, будто в философской идее бог *слагается* из бога и мира. Это-то и есть представление, которое они составляют о пантеизме и которое они приписывают философии. Те, которые в своем мышлении и постижении мыслей не выходят за пределы такого рода категорий и, исходя из этих категорий, всюду вносимыми в философию, даже и там, где их в ней нет, навязывают ей чesотку, чтобы иметь возможность ее царапать, такие люди тотчас же и весьма легко избегают всех трудностей, возникающих при постижении отношения бога к миру, признанием, что отношение это содержит совершенно непонятное для них противоречие. Поэтому им и приходится остаться тогда при совершенно *неопределенном представлении* этого отношения, как и ближайших способов его определения, например вездесущности, провидения и т. д. *Верить* в этом смысле означает не что иное, как не быть в состоянии продвинуться к определенному представлению, не желать входить в дальнейшее рассмотрение содержания. Что отдельные люди и сословия, не обладающие культурой ума, удовлетворяются неопределенными представлениями, — это вполне понятно. Но если развитой ум и интерес к размышляющему рассмотрению того, что признается обладающим более высоким и даже высшим интересом, готовы удовлетвориться неопределенными представлениями, то трудно бывает решить, *серьезно* ли в действительности относится дух к этому содержанию. Однако, если бы люди, придерживающиеся представлений упомянутого неразвитого ума, *всерьез* принимали бы утверждение *вездесущности* бога, — так, чтобы эту веру сделать для себя в определенном представлении непосредственно-близкой, — в какие трудности запутала бы их тогда имеющаяся у них вера в *подлинную реальность*

чувственно-воспринимаемых вещей? — Ведь не захотели же бы они, подобно Эпикуру, заставить бога обитать в промежутках между вещами, т. е. в *пóрах* физиков, каковые *пóры* представляют собой отрицательное начало, которое должно существовать *наряду* с материально-реальным. Уже в этом *наряду* они имели бы свой пантеизм пространственности, — свое «все», определенное как внеположность пространства. Однако, приписывая богу в его отношении к миру способность действовать на заполненное пространство и в пространстве, на мир и в мире, они имели бы дело с бесконечной расщепленностью божественной действительности на бесконечную материальность, — с тсм дурным представлением, которое они называют пантеизмом, или учением о всеедином, в качестве только необходимого следствия из их собственных дурных представлений о боге и мире. Совершенно так же и навязывание философии пресловутого единства и тождества есть столь большая беззаботность в отношении справедливости и истины, что она может найти свое объяснение разве только в трудности выработать себе мысли и понятия, т. е. не абстрактное единство, а многообразные способы его определенности. Если устанавливаются утверждения о фактах, а этими фактами являются мысли и понятия, то необходимо усвоить себе смысл этих мыслей и понятий. Однако выполнение этого требования сделалось излишним вследствие того, что давно уже стало предрассудком, *не подвергающимся сомнению*, что философия есть пантеизм, система тождества, учение о всеедином, так что того, кто оказался бы не знающим этого факта, сочли бы или просто неосведомленным об известном предмете, или человеком, который ради какой-то особой цели прибегает к уловкам. — Побуждаемый хором этих голосов, я счел необходимым высказаться более пространно и экзотерически о внешней и внутренней неистинности этого мнимого факта. Ибо о внешней концепции понятий, как простых фактов, в силу чего именно понятия и извращаются до их противоположности, можно вообще говорить прежде всего только экзотерически. Эзотерическое же рассмотрение бога и тождества, как равно рассмотрение познания и понятий, есть уже сама философия.

§ 574

Это понятие философии есть *мыслящая себя* идея, знающая истина (§ 236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, *удостоверенная* в своем конкретном содержании как в своей действительности. Таким образом, наука является возведенной к своему началу, и логическое оказывается ее *результатом* в качестве *духовного* в том смысле, что оно из предполагающего суждения, в котором понятие существовало только *в себе* и в котором его начало было только чем-то непосредственным,

тем самым, следовательно, из *явления*, которое оно имело в этом процессе познания на основе понятия, возвысилось до своего чистого принципа, входя в то же время как бы в свою стихию.

§ 575

Таков этот процесс явления, который ближайшим образом обосновывает дальнейшее развитие. Первое явление представляет собой *умозаключение*, которое имеет своим основанием *логическое* в качестве отправного пункта, а *природу* — в качестве середины, каковая и связывает *дух* с этим логическим. Логическое становится природой, а природа — духом. Природа, которая находится между духом и его сущностью, не разобщает их, правда, до степени крайностей конечной абстракции, как не отделяет от них и себя до степени чего-то самостоятельного, что соединяло бы их только в качестве другого. Ибо умозаключение определено *в идее*, а природа по своему существу определена только как переходный пункт и как отрицательный момент, *в себе* же она есть идея. Но опосредствование понятия имеет внешнюю форму *перехода*, наука же — форму движения необходимости, так что только в одной из крайностей положена свобода понятия как смыкания его с самим собой.

§ 576

Это явление во *втором умозаключении* снято, поскольку это второе умозаключение есть уже установка самого духа, который представляет собой посредствующий момент процесса, уже *предполагающего* природу, и смыкает ее с *логическим*. Это есть умозаключение духовной *рефлексии* в идее; наука проявляется как субъективное *познание*, цель которого свобода и которое само есть путь порождения для себя этой свободы.

§ 577

Третье умозаключение есть идея философии, которая своим *средним термином* имеет *знающий себя разум*, абсолютно всеобщее, каковой средний термин раздваивается на *дух* и *природу*, делая первый предпосылкой в качестве процесса *субъективной* деятельности идеи, а вторую — всеобщей крайностью в качестве процесса *в себе* объективно сущей идеи. Процесс *деления* идеи *в суждении* в отношении к обоим упомянутым явлениям (§ 575, 6) определяет эти явления как *его* (знающего себя разума) обнаружения. В нем-то и происходит соединение тех двух моментов, что природа

предмета — понятие — есть именно то, что движется вперед и развивается, и что это движение есть в такой же мере и деятельность познания, — вечная в-себе-и-для-себя-сущая идея, вечно себя проявляющая в действии, себя порождающая и собой наслаждающаяся в качестве абсолютного духа.

Метафизика Аристотеля, XII, 7. [1072, в 6—1073 а 11] *.

Мышление, как оно есть само по себе, имеет дело с тем, что само по себе лучше всего, и у мышления, которое таково в наивысшей мере, предмет, — самый лучший, тоже в наивысшей мере. При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь со своим предметом и мысля его, так что одно и то же есть разум, и то, что мыслится им. Ибо разум имеет способность принимать в себя предмет своей мысли и сущность, а действует он, обладая ими, так что то, что в нем, как кажется, есть божественного, это скорее самое обладание, нежели одна способность к нему, и умозрение есть то, что приятнее всего и всего лучше. Если поэтому так хорошо, как нам иногда, богу всегда, то это — изумительно; если же — лучше, то еще изумительнее. А с ним это именно так и есть. И жизнь, без сомнения, присуща ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а он есть именно деятельность: и деятельность его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование, непрерывное и вечное, есть достояние его; ибо вот что такое есть бог.

* Перевод А. В. Кубицкого.

ПРЕДИСЛОВИЕ ИЗДАТЕЛЯ

По недостатку времени, издатель этой третьей части *гегелевой* энциклопедии принужден отложить ее научную оценку и ограничиться указанием на те источники, которыми он пользовался, и на те правила, которым он следовал в данных им прибавлениях.

Что касается первого пункта, то он должен заметить, что ему было поручено составить прибавления только к первому отделу книги, к учению о *субъективном духе*, потому что остальные две части, рассматривающие дух объективный и абсолютный, изложены подробно частью в недавно вновь изданной философии права, частью в опубликованных лекциях *Гегеля* о философии истории, об эстетике, философии религии и истории философии. Для пояснения параграфов настоящего руководства, обнимающих учение о субъективном духе, *гегелевы* лекции по всей энциклопедии могли служить очень мало ввиду их краткости. Зато лекции *Гегеля*, посвященные исключительно этому отделу философии — субъективному духу, дали богатый материал для использования в виде прибавлений. В первую очередь были использованы собственные приготовительные тетради *Гегеля*. В одной из них, носящей пометку «май 1817», различные отделы изложены с неодинаковой полнотой; в другой, составленной в Берлине и использованной в первый раз для лекций летнего семестра 1820 г., они обработаны несколько равномернее. Впрочем, обе тетради не содержат связного изложения предмета, но большей частью дают лишь общие очерки и отрывочные указания. Кроме этих первоисточников, издатель имел в своем распоряжении пять тетрадей записанных лекций автора. Одна из них принадлежит ему лично; две списаны по поручению самого *Гегеля*; из этих последних одна служила ему для чтения лекций в 1828 и 1830 гг., и на ее полях много его собственноручных заметок. Немало материала издатель почерпнул из очень тщательно обработанной объемистой тетради г. майора *фон Грисгейма* от 1825 г., и из несколько более краткой, но также хорошо обработанной тетради г. доктора *Муллага* от 1828 г.

Что касается второго пункта — способа обработки материала, — издатель считал своим долгом придать сравнительно сырому ма-

териалу лекций ту художественную форму, которой справедливо требуют от всякого научного сочинения. В противном случае читателя неприятно поражала бы дисгармония между параграфами книги и данными к ним прибавлениями. Чтобы устранить ее, нужно было не мало труда. Ибо, хотя лекции *Гегеля*, которые он читал очень свободно, имели всю прелесть и всю свежесть мыслей, явившихся плодом мгновенного вдохновения, однако эта более или менее совершенная импровизация нередко влекла за собой некоторые неудобства, например, бессознательные повторения, неточность, слишком подробное изложение или пропуски в нем. В книге нужно было тщательно устранить эти недостатки. Но все необходимые изменения были сделаны согласно собственному, точному смыслу учения *Гегеля*. Издатель считает, что он следовал этому смыслу также и в том отношении, что не выпустил из своих прибавлений диалектическое развитие, которое составляет душу *гегелевых* лекций и которое *Гегель* проводил в своих лекциях гораздо подробнее, а отчасти и глубже, чем он считал необходимым дать в печатном тексте, где оно ввиду крайней сжатости изложения иногда кажется внешним и бездоказательным. Поэтому, хотя прибавления иногда касаются такого пункта, который уже был изложен в соответствующем параграфе, однако можно надеяться, что они не произведут впечатления излишних повторений, ибо они составлены *таким* образом, что данный пункт получает благодаря им более полное развитие и пояснение.

Издателю остается пожелать, чтобы это издание третьей части *гегелевой* энциклопедии заняло почетное место наряду с относящимися к тому же предмету и заслуживающими всяческой похвалы трудами Михелета, Розенкранца и Дауба.

Берлин, 12 апреля 1845.

Боуман.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Введение	27
Понятие духа	32
Подразделение	46
 Первый отдел философии духа. Субъективный дух	 52
 А. Антропология	 56
Душа	—
а. Природная душа	64
α) Природные качества	65
β) Изменения, коренящиеся в самой природе индивидуума. . .	86
γ) Ощущение	104
в. Чувствующая душа	130
α) Чувствующая душа в ее непосредственности	132
1. Состояние сновидения.	136
2. Ребенок в утробе матери	137
3. Отношение индивида к своему гению	138
β) Чувство самого себя	165
1. Слабоумие, рассеянность, бестолковость	176
Слабоумие	—
Рассеянность	177
Бестолковость	178
2. Тупоумие в собственном смысле слова	—
3. Бешенство или безумие	180
Лечение помешательства	182
γ) Привычка	186
с. Действительная душа	194
 В. Феноменология духа	 201
Сознание	—
а. Сознание, как таковое	207

α) Чувственное сознание	207
β) Восприятие	210
γ) Рассудок	212
в. Самосознание	214
α) Вожделение	216
β) Признающее самосознание	220
γ) Всеобщее самосознание	226
с. Разум	229
С. Психология	—
Дух	—
а. Теоретический дух	239
α) Созерцание	243
β) Представление	253
αα) Воспоминание	255
ββ) Сила воображения	258
Воспроизводящая сила воображения	260
Ассоциирующая сила воображения	261
γγ) Память	271
γ) Мышление	275
в. Практический дух	280
α) Практическое чувство	282
β) Влечение и произвол	286
γ) Счастье	290
с. Свободный дух	291
Второй отдел философии духа. Объективный дух	293
Подразделение	295
А. Право	296
а. Собственность	—
в. Договор	297
с. Право против нарушения права	298
В. Моральность	301
а. Умысел	302
в. Намерение и благо	—
с. Добро и зло	303
С. Нравственность	305
АА. Семья	307
ВВ. Гражданское общество	309
а. Система потребностей	—
в. Правосудие	311
с. Полиция и корпорация	315

СС. Государство	316
α) Внутреннее государственное право	—
β) Внешнее государственное право	328
γ) Всемирная история	329
 Т р е т и й о т д е л ф и л о с о ф и и д у х а . А б с о л ю т н ы й д у х 	343
А. Искусство	344
В. Религия откровения	349
С. Философия	353
 П р е д и с л о в и е и з д а т е л я	367

ГЕГЕЛЬ
СОЧИНЕНИЯ
ТОМ III
Энциклопедия философских наук
Часть третья
Философия духа

Редактор *Г. Курбатова*
Технический редактор *М. Пиотрович*
Ответственный корректор *Р. Шилова*

Сдано в набор 10 мая 1956 г. Подписано в печать
28 сентября 1956 г. Формат 60 × 92¹/₁₆. Физ. печ. л. 23,44 + (1 вклейка)
Условн. печ. л. 23,375. Учетно-изд. л. 24,08. Тираж 30000 экз.
Заказ № 1168. Цена 7 р. 60 к.

Государственное издательство политической литературы.
Москва, В-71, Б. Калужская, 15.

Министерство культуры СССР.
Главное управление полиграфической промышленности.
2-я типография «Печатный Двор» им. А. М. Горького.
Ленинград, Гатчинская, 26.